

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_200798

UNIVERSAL
LIBRARY

ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ ರೊಕ್ಕುಗಳಿಸುವದೋ, ಕಳೆಯುವದೋ ಎಂಬದನ್ನು
ವಾಚಕರೇ ವಿಚಾರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಮೇಲು. ಹೇಗಾದರೂ ಕೇವಲ
ಅನುಭವಪೂರ್ಣ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಪ್ರಸಾರದ ಸಮಗದು ಸಂತೋಷದ ಸಂಗತಿ.

ತ್ಯಾಗವಿಲ್ಲದೆ ಆದಾರಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವಾಗಿದೆ? ಬಹಳ ಪುಣ್ಯವಿದ್ದ
ಲ್ಲಿಯೇ ಬಹಳ ತ್ಯಾಗಘಟಿಸುತ್ತದೆ. ಆಯುಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗದ ಯೋಗಗಳು
ಬಂದಷ್ಟೂ ಕಡಿಮೆಯೆಂದುಕೊಳ್ಳುವ **ಉತ್ಸಾಹವಿದೆ;** ಸವೆಯದ
ಸದ್ಗುರುದತ್ತ ಸಮಾಧಾನದ ನಿಧಿ ಇದೆ. ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸೇವೆ
ಸಲ್ಲಿಸುವ ಸೌಭಾಗ್ಯವೊಂದು ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರಬೇಕಿಷ್ಟೇ! ಸರ್ವರೂಪದ
ಉಪಾಸ್ಯನೆ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಇದರ ದುರಭಿಮಾನ ಬರಗೊಡದಂತೆ
ಸಡೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಮರ್ಥನೂ ಆತನೇ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಅವನದೇ.

ಇನ್ನು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿಯ ವಿಷಯ. ಇದರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ
ಅನುವಾದಕರು ಹೇಳುವದನ್ನೇನೂ ಉಳಿಸಿಲ್ಲ. ಓದುಗರ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ
ಕೆಲಸವೊಂದು ಬಾಕಿ. ಈ ಗ್ರಂಥ ಆಚಾರ್ಯರು ತಪಾಸುಮಾಡಿದ
ಸುರೇಶ್ವರರ ಜ್ಞಾನಾಧಿಕಾರದ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಪೇಪರು. ಆದ್ಯ ಜಗ
ದ್ಗುರುವಿನಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ಬಹುಮಾನಹೊಂದಿದ ಹಿರಿಯರ ಕೊತ್ತಿಗೆ.
ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೇ ಮಿಸಲಾಗಿದ್ದ ಉದ್ಗ್ರಂಥ. ಸುಲಭ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ
ನಿಚ್ಚಣಿಕೆಯಿಂದ ಪ್ರಥಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೂ ನಿಲುಕುವಂತಾಗಿದೆ. ಆದರೂ
ಇದರಲ್ಲಿಯ ವಿಷಯ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಬಾಯಿಗೆ ಬರುವ ತುತ್ತಲ್ಲ.
ಹಾಗೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಾನಹೊಂದಲಿಕ್ಕೆ ಬರಿಯ ಕಲಿತ ಬುದ್ಧಿ ಸಾಲದು;
ತೀವ್ರ ಮುಮುಕ್ಷುತ್ವ, ಎರಕ್ತಿ, ಅಭ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಬೆಳೆದ ಬಲಿಷ್ಠ ಬುದ್ಧಿ
ಬೇಕು. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯೇನು ಕಡಿಮೆಯದಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತಿರುವ
ದೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೂ ಪ್ರಸಂಗ ವಿಶೇಷದ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ
ಮನಸಿಗೆ ತನ್ನ ಯೋಗ್ಯತೆಯ ಪರಿಚಯವಾಗದೇ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ
ಆಳವನ್ನೇ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದ ಹಾಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ದುಸ್ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವ
ವರಿಗೆ ಯಥಾರ್ಥ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಾನುಭವವೆಷ್ಟು ಕಠಿಣವೆಂಬುದು ಕಲ್ಪ
ನೆಗೆ ಬರದಷ್ಟೂ ಕಠಿಣವಾಗಿದ್ದು ದೇನಾಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ಅಂತು ಇದರಲ್ಲಿನ

ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕೆಳಗಿನವಾಗಿ ಅಳವಡುವವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಧನದ ಸಾಣಿಗೆ ಹತ್ತಿ ಹದನಾದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ವಿಷಯವುಂಟೇ? ಆದರೆ, ನೈರಂತ್ಯದ ಯತ್ನ ಮಾತ್ರಬೇಕು.

ಸಾಧಕರಿಗೆ ಸಾಧನೆಗಳ ಆಗ್ರಹವಿರಬಾರದು; ಆದರವಿರಬೇಕು. ಎಲ್ಲ ಸಾಧನೆಗಳೂ ಆನಂದಪರ್ಯವಸಾಯಿಗಳೇ. **ವಿಷಯಾನಂದವೂ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೇ; ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ.** ಇದು ಅನುಭವದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸಹತ್ತುವವರೆಗೆ ಭಾವನಾ-ಕ್ರಿಯಾ ಸಂಕರವಾಗಗೊಡ ದಂತಿದ್ದರಾಯಿತು. ಮುಂದೂ ಸಂಕರವಿಲ್ಲ; ಎಂದೂ ಸಂಕರವಿಲ್ಲ. ಏಕ ರಸದಲ್ಲಿನ್ನೇತರ ಸಂಕರವಾಗಬೇಕು? **ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದೆಲ್ಲಾ ಒಂದೇ.** ಅಧಿಕಾರಾನುರೂಪವಾಗಿ ಸಾಧನ ವಿಭಜನೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯ ಕ್ರಮ ಮಂದಾಧಿಕಾರಿ ಪ್ರಯೋಜಕವೇ ಹೌದು. “**तत्रैकानिगुक्तिः**” ಎಂಬುದೇ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ, ಸಹಜಸ್ಥಿತಿ, ಸರ್ವಸ್ಥಿತಿ, **ಜ್ಞಾನವೇ ಅನುಭವ.** ಇಲ್ಲಿಗೆ ಹೇಗೆ ಬಂದರೂ ಅಷ್ಟೇ! ಬೇರೆ ಹೊಸದೇಶವೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ !

ಆದಕಾಗಿ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯನೋಡುವವರು **ಕರ್ಮದ ಮೇಲೆ ಕೈನಾಡಿ** ಹುಚ್ಚುತನ ಹೊರಗಡೆಹಿಕ್ಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಉಪಾಸನೆ ಧ್ಯಾನಾದಿಗಳನ್ನು **ಜರದು ಜೊಳ್ಳುಕಾಳಿನಂತಾಗಬಾರದು.** ನಿಜವಾಗಿ ಸಮಾಧಾನವಾಗಬೇಕಿದ್ದರೆ ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತಪ್ಪದೇ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದು **ಸದ್ಗುರುಕ್ತ** ಸಾಧನೋಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ಸಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಸಮಾಧಾನದಿಂದ **ಎ ಚಾರ** ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ **ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಗೆ** (ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ) ಮತ್ತಿತರ ಹವ್ಯಾಸ ಬೇಡ. ಬರಿಯ ಪರಮಾರ್ಥದ ಪಂಟಿನಕಿಂತ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿದು ಏನನ್ನಾದರೂ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಎಷ್ಟೋ ಮೇಲು. ತಳಮಳದ ಯತ್ನಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನದ **ಸತ್ಯಸಾಧನೆ** ಸಿಗಲೇಬೇಕು. ಇದೇನೂ ಇಲ್ಲದೆ “**ಅವರ್ಮಂಗಂತಾರ; ಇವರ್ಮಂಗಂತಾರ**” ಅಂತ ಹಾಳು ಹರಟೆ. “**ನೀವೇನಂತೀರೀ ಅಂವ್ರ, ಗೋವಿಂದ**”. ಈ ಸ್ಥಿತಿ ವೇದಾಂತ ವ್ಯಾಸಂಗದವರಿಗೊಪ್ಪುವದಲ್ಲ. “**ಸಾಧನತತ್ಪರನಾಗಿರೆ ! ಸಾಧಿಸುವುದು ಸಿದ್ಧದಶೆಯು ಕೊಳ್ಳಲು ಬರದು ||**” — **ಶ್ರೀ ಪದ್ಮನಾಭ.**

ಕಣ್ಣೀರು!

ನೋಡಿ, ನಾರಾಯಣರಾಯರ, ನಮ್ಮ ಪ್ರೇಮ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ, ಈ ಗ್ರಂಥಾನುವಾದದ ಅರಂಭಕ್ಕೂ, ಏಕಮಾತ್ರಕಾರಣವಾದ **ನನ್ನ ತಂಗಿಯ** ಸಂತೋಷಕ್ಕಾಗದೆ **ಸ್ನೃತಿಗೆಂದು** ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಸುವಾಗ ನನಗೆಷ್ಟು ಕಸವಿಸಿಯಾಗುವದೆಂಬದನ್ನಾರಿಗೆ ಹೇಳಲಿ. ಪುಬ್ಬದ ಬುಟ್ಟಿಯ, ಅಲ್ಪಪ್ರಾಯದ ಬಬ್ಬಳಲ್ಲ; ಇದ್ದವೆಲ್ಲರೂ ತಂಗಿಂಬರು ಬಬ್ಬರ ಹಿಂದೊಬ್ಬರು ಗತಿಸಿ **ಸ್ವರೂಪದಿಂದ** ಏಕಾಕಿಯಾದ ನನ್ನನ್ನು **ಸೋಪಾಧಿಕಸ್ಥಿ**ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಏಕಾಕಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರು. ಹೆತ್ತವರ ಹೃದಯಗಳನ್ನು ಬಿಂಕಿ ಇಲ್ಲದೇ ಬೇಯಿಸಿದರು. **ಮಂಡನ-ಸರಸ್ವತಿ**ಯ ರಂಥ ಈ **ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣರ** ಬ್ಲಾನನನಿಷ್ಠ ದಾಂಪತ್ಯವ ಕಣ್ಣಿಗೆಯ ಕಂಡು ಹಿಗ್ಗುವುದು ನಮ್ಮ ಹಣೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಗಂಡನಲ್ಲಿ ಏರತಿಯ ಬೀಜವನ್ನು ಬಿತ್ತಿ ಸಂಸಾರದ ಫಲವಾಗಿ **ಜ್ಞಾನಸಂತಾನ**ವನೊಂದು ಸಮರ್ಪಿಸಿ ಸ್ವರ್ಧಾಮವನ್ನೆದಿದ ನನ್ನ ಭಗಿನಿಗೆ ಇದನ್ನು **ದೀಪಾವಳಿಯ** ಬ್ಲಾನದ **ಉಡುಗರೆಯಂದು** ಬಿಡಿಸುವೆ. ತಂಗಿ! ನಿನ್ನ ತೃಪ್ತಿಗೆ ಈಗ ನಾನಿನ್ನೇನ ಮಾಡಬಲ್ಲೆ? ಇಂದು ನಿನ್ನ **ಹುಟ್ಟಿದ ದಿನವೂ** ಹೌದು. ಗಂಡ, ಅಣ್ಣ ಇಬ್ಬರೂ ಕೂಡಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವೀ **ಬಡತನದ ಉಡುಗರೆಯನ್ನು** ನಿನ್ನ **ಸ್ವರ್ಗೀಯ** ಸಂಪತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮರೆತು ಬಿಡಬೇಡ **ಅಕ್ಕಮ್ಮ!** ಇದಿಷ್ಟೇ ಈಗಿನ ವಿನಂತಿ.

ಧಾತ್ಯ-ಶ್ರೀಗುರುದ್ವಾದತಿ
ಯೋಗಾಶ್ರಮ ಶ್ರೀಮತ ಬಾಚ.

}

ನಿಮ್ಮಣ್ಣ
ದತ್ತಮೂರ್ತಿ

ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸಿದರೆ ವೇದಾಂತದಷ್ಟು ಸುಗುಮ ವಿಷಯವೇ ಇನ್ನೊಂದಿಲ್ಲ. **ವೇದಾಂತನೆಂದರೆ ತನ್ನ ವಿಚಾರ.** ಅಂತೇ **ಅನುಭವಶಾಸ್ತ್ರ.** ತನಗಿಂತ ಸವಿೂಸ, ಸುಲಭವಾದ ವಸ್ತುವಿನ್ನಾವುದು? ಇಷ್ಟಿದ್ದೂ ಬಹಿದ್ಯುಷ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಕಷ್ಟ ಕಂಡರೆ ಅದು ವಿಷಯದ ತಪ್ಪಲ್ಲ. ನೈಷ್ಕಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೊಳಗಿನ “**ಅಹಂ**” ವಿಷಯದ ಸೇರಿನಷ್ಟು ಸಮಾಚೇನ ವಿವೇಚನೆ ಕ್ತಚಿತ್ತಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರತಕ್ಕದು. ಗೊಡ್ಡ ವಿಚಾರಗಳ ಗಂಧವೂ ಇಲ್ಲದ ಗ್ರಂಥ. ಸುರೋತ್ಪರಾಚಾರ್ಯರ **ಅಧಿಕಾರ, ನಿಷ್ಠೆ, ವಾಣಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಂತಹವೇ.** “**ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ**” ಎಂದಕೂಡಲೆ ಜ್ಞಾನದ ಗುಂಟೆ ಅನುಭವವೇ. ಜ್ಞಾನಾನುಭವಗಳ **ಸಹಜ ಸಾಮರಸ್ಯ ಸ್ವಭಾವದ** ಅವರ ಆ ಬುದ್ಧಿ. ಆ ಜ್ಞಾನ-ವೈಭವ ಎಲ್ಲವೂ ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾದವುಗಳೇ. ಸರ್ವಾತ್ಮನಾಗಿರುವ **ಶೃಂಗೇರೀ ಪೀಠದ** ಅದ್ವೈತಾಚಾರ್ಯನು ಸಾಧಕರನ್ನು ಕರುಣಿಸಲಿ; ನಿರುಪಮ ಕರುಣೆಯ ಸರಿಯನ್ನು ಸುರಿಸಲಿ; ಶಾಶ್ವತ **ಸಮಾಧಾನ**ನನ್ನೀಯಲಿ. **ಓಂ ಕೇವಲ !**

— ಸಂಪಾದಕ.

ಶ್ರೀಶಿವಾನಂದ ಮಂವಿರ |
ಶಂಕರಪುರ ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ. |

ಅಗಲಿ ಹೋದ
ಲಕ್ಷ್ಮಿಗೆ



करणाविमुखेन मृत्युना हरता त्वां वद किं न मे हतम् ।

ಜನನ
ಅನಂದದ ಶ್ರೀಗುರುದ್ವಾದಶಿ
ಶಕೆ ೧೮೩೬

ಮರಣ
ಶ್ರೀಮುಖದ ಎಳೆಯಷ್ಟಮಿ
ಶಕೆ ೧೮೫೫

ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

೧

ಆದ್ವೈತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯು ಬಳ್ಳೀ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿರುತ್ತದೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದ್ವೈತ ಮತಪ್ರಸ್ಥಾಪಕರೆಂದು ಪುನಿದ್ಧರಾದ ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೇ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವುದರಿಂದ ಆದ್ವೈತ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವವರಿಗೆ ಇದು ಬಳ್ಳೀ ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಆದ್ವೈತ ಪಂಥದ ಮುಖ್ಯ ಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇದು ಬಳ್ಳೀ ಸರಸಾಗಿಯೂ, ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿಯೂ, ಸರಲವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಗೂ, ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮ ಮುನಿಗಳ ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕಕ್ಕೂ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿಯು ಬಲು ಕಠಿಣವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಅದು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಂಕ್ಷೇಪಶಾರೀರಕವು ಬಳ್ಳೀ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದನ್ನೊದಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೂ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಸುಲಭ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯು ಇವೆರಡರ ನಡುವಿನ ಸುವರ್ಣ ಮಧ್ಯದ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುವುದರಿಂದ, ಇದರ ಬೆಲೆಯು ಅಷ್ಟಿಷ್ಟೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಶಾಂಕರಾದ್ವೈತದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನೇ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡುವದು ಯೋಗ್ಯವೆಂದು ಎದೆ ತಟ್ಟಿ ಹೇಳಬಹುದು.

ಶ್ರೀಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಮೊದಲು ಮೀಮಾಂಸಕರಾಗಿದ್ದರೆಂದೂ, ವಾದದಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಪರಾಜಿತರಾದ ಮೇಲೆ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ವೇದಾಂತಿಗಳಾದರೆಂದೂ ಪರಂಪರೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸುರೇಶ್ವರರನ್ನು ವಾದದಲ್ಲಿ ಸೋಲಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಸುರೇ

ಶ್ವರರ ಕಡೆಯಿಂದ ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ವಾರ್ತಿಕವನ್ನು ಬರೆಯಿಸಬೇಕೆಂದು ಸಂಕಲ್ಪಮಾಡಿದರು. ಆಗ ಉಳಿದವರು ಸುರೇಶ್ವರರು ಮೊದಲು ಮೀಮಾಂಸಕರಿದ್ದರಿಂದ, ಅವರ ಕಡೆಯಿಂದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಬರೆಯಿಸುವದು ಸರಿಯಾಗಬಹುದೋ ಹೇಗೆ, ಎಂದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತನದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು. ಅದುದರಿಂದ ಅಂತಹ ಶಂಕೆಗಳ ನಿರಸನಾರ್ಥವಾಗಿ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕೆಂದು ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಸುರೇಶ್ವರರಿಗೆ ಆಜ್ಞೆಮಾಡಿದರು. ಆ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ನೈಷ್ಕಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೆಂಬ ಉದ್ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದು ಗುರುಗಳನ್ನು ಸಂತೋಷಪಡಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಉಳಿದ ಜನರ ಸಂಶಯಗಳನ್ನೂ ಕಿತ್ತಿಹಾಕಿದರು. ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ಈ ಸಂಗತಿಯು ನಿಜವೆಂದು ಹಿಡಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಏನೂ ಅಡಚಣೆಯು ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ನೈಷ್ಕಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೊಳಗೇ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಪುಷ್ಟಿದೊರೆಯುವಂತಿದೆ. ಒಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ “ಗುರುಗಳ ಆಜ್ಞೆಯಿಂದಲೇ ನಾನೀ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ”ದೂ, ಅದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳ ಮುಂದೆ ತಮ್ಮ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ತಾವೀ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದೆವೆಂದೂ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಮುಕ್ತಕಂಠದಿಂದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೭೪ ಮತ್ತು ೭೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಮೇಲಿಂದಲೂ ಇದೇ ಮಾತು ಹೊರಬೀಳುವಂತಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸುರೇಶ್ವರರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತನದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹಪಡುವವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಉದಾರಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತತನದಿಂದಲೂ ಪರಿಕಿಸಬೇಕೆಂದು ವಿಜ್ಞಾಪನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದ ಮೇಲೆ ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಲೆಕ್ಕಣಿಕೆಯಿಂದ ಹೊರಟ ಮೊದಲನೆಯ ಗ್ರಂಥವೆಂದರೆ ನೈಷ್ಕಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೇ ಅನುವೆಂದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವಂತಿದೆ. ಅದ್ವೈತವಿದ್ಯೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾದ ಶೃಂಗೇರಿಯ ಶ್ರೀ ಶಾರದಾಪೀಠವನ್ನಲಂಕರಿಸಿದ ಮೊದಲನೆಯ ಜಗದ್ಗುರುಗಳ ಮೊದಲನೆಯ ಕೃತಿಯಾದ ನೈಷ್ಕಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯು ಎಲ್ಲ ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೂ ಪ್ರಸಾದರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕೇ ?

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅವರ ಗುರುಗಳಾದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೆ ಹಿಂದುಸ್ತಾನ ದೇಶದೊಳಗಿನ ಯಾವುದೇ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿಯ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಕಾಲದಬಗ್ಗೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ, ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನಾದರೂ ಕತ್ತಲೆಯು ಮುಸುಕಿದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲದಬಗ್ಗೆ ತೀರ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದಿವೆ. ಅವರ ಕಾಲವು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ಗನೆಯ ಶತಮಾನವೆಂದು ಕೆಲವರ ಅಂಬೋಣವಿದ್ದರೆ, ಅದು ಶಾಲಿವಾಹನ ಶಕದ ೭೧೦-೭೩೨ ಎಂದು ಪೂ. ಪಾಠಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಲೋಕಮಾನ್ಯ ಟೀಕರ ಅಂಬೋಣದಂತೆ ಅದು ಶಾ. ಶಕದ ೬೧೦-೬೪೨ ಇರುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯಮೂರ್ತಿ ತೇಲಂಗರವರು ಆಚಾರ್ಯರ ಕಾಲವು ಕ್ರಿ. ಶ. ೬ನೆಯ ಶತಮಾನವೆಂದೂ, ಭಂಡಾರಕರರವರು ಅದು ಕ್ರಿ. ಶ. ೬ನೆಯ ಎಂದೂ, ಮಾಕ್ಸ್ ಮುಲರ ಮತ್ತು ಮ್ಯಾಕಡೊನಲ್ ಪಂಡಿತರು ಅದು ಕ್ರಿ. ಶ. ೭ನೆಯ ಎಂದೂ, ಪೂ. ಕೀತ್‌ನಂಬನು ಅದು ಕ್ರಿ. ಶ. ೪ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗವೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ನಿಜವಾದುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೇಳುವದು ಕಷ್ಟವದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲವನ್ನಾದರೂ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ಅಶಕ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ.

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಜೀವನದ ಸಂಗತಿಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳು ಗೊತ್ತಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. (ಅವರು ಶುಕ್ಲಯುಜುರ್ವೇದೀಯ ಕಾಣ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಬಹುದು. ಅವರು ಭಾರತದ ಯಾವ ಪ್ರಾಂತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವದು ಕೂಡ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ರೇವಾನದಿಯ ದಂಡೆಯ ಮೇಲಿದ್ದ ಮಾಹಿಷ್ಮತೀನಗರದಲ್ಲಿ ಅವರು ವಾಸವಾಗಿದ್ದರೆಂದೂ, ಅಲ್ಲಿಯೇ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಅವರನ್ನು ವಾದದಲ್ಲಿ ಸೋಲಿಸಿದರೆಂದೂ ಕೆಲವು ಜನರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ವಾಸವಾಗಿದ್ದ ಮಾಹಿಷ್ಮತೀ ನಗರವು ಈಗಿನ ರಾಜಗೃಹನಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅದರ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ

ಇರಬಹುದಾದ ಬೇರೊಂದು ನಗರವಾಗಲಿ ಆಗಿರಬೇಕು. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಆ ಮಾಹಿಷ್ಟು ತಿಳಿದ ನಗರವು ಸರ್ವದಾ ನದಿಯ ದಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಇದ್ದಿತೆಂದೂ, ಆ ಪ್ರದೇಶವು ಈಗ ಇಂದೂರ ಸಂಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸಮಾ ವಿಷ್ಟವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಅವರು ಮಗಧದೇಶದೊಳಗಿನ ಒಬ್ಬ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಮೀಮಾಂಸಕರಾಗಿದ್ದರು. ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಖಂಡನ ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಲಾಗಿ, ಕುಮಾರಿಲರು ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರರ ಕಡೆಗೆ ಕಳಿಸಿದರೆಂದು ಐತಿಹ್ಯವಿದೆ. ವಾದದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಪರಾಜಿತರಾದಮೇಲೆ, ಅವರು ಸಂನ್ಯಾಸ ಗ್ರಹಣಮಾಡಿ ಗುರುಗಳ ಸಂಗಡ ಸಂಚಾರ ಮಾಡಹತ್ತಿದರು. ಕೊನೆಗೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಈಗಿನ ಮೈಸೂರ ಸೀಮೆಯೊಳಗಿನ ಶೃಂಗೇರಿಗೆ ಬಂದು, ಅಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಶಾರದಾ ಪೀಠವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದೊಡನೆ, ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಮೊದಲನೆಯ ಜಗದ್ಗುರುಗಳೆಂದು ಆ ಪಟ್ಟವನ್ನೇರಿದರು. ಶೃಂಗೇರಿಯ ಗುರುಪರಂಪರೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ಮೇಲಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಸುಮಾರು ೮೦೦ ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ನಡೆಸಿದರೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವಸನೀಯವಾದ ಬೇರೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಆಧಾರವೇನೂ ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲ.

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ವೇದ-ವೇದಾಂಗಪಾರೀಣರೂ, ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ವೈದಿಕೇತರ ದರ್ಶನಗಳನ್ನೂ ಮತಪಂಥಗಳನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ಘನವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಆಗಿದ್ದರೆಂದು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಅವರ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ಹೆಸರು ಮಂಡನವಿಶ್ವರೇಂದಾಗಿತ್ತು. ವಿಶ್ವರೂಪಾಚಾರ್ಯರೆಂಬದು ಅವರ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರು. ಅವರು ಸುರಿತ ಬರಹಗಾರರಾಗಿದ್ದರೆಂಬದಕ್ಕೆ ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಅವರು ಬರೆದ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಅನೇಕವಾಗಿವೆ. ಅವರು ಗ್ರಹಸ್ಥರಾಗಿದ್ದಾಗ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೇಲೂ, ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳಾದಮೇಲೆ ವೇದಾಂತದ ಮೇಲೂ ಪ್ರೌಢ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆಪಸ್ತಂಬೀಯ ಮಂಡನಕಾರಿಕಾ, ಭಾವನಾವಿವೇಕ

ಏಧಿವಿವೇಕ ಮತ್ತು ಕಾಶೀಮೋಕ್ಷನಿರ್ಣಯ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಅವರ ಗ್ರಂಥಸಾಫಲತೆಯಾದ ಕೃತಿಗಳು. ಪರಮಹಂಸರಾದುದೇಲೆ ಅವರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳಮೇಲೆ ವಾರ್ತಿಕಗಳನ್ನೇ ಬರೆದರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅವರು ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆ ತರದ ವಾರ್ತಿಕ ಬರೆಯುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆಯೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೆಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದರು. ಅವರ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕವು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಬರೆದ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ವಿಸರಿಸಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಬರೆದ ಭಾಷ್ಯದಮೇಲೂ ಬರೆದ ಇವರ ವಾರ್ತಿಕವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಕರಣ ಗ್ರಂಥಗಳಾದ ದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿಸ್ತೋತ್ರ, ಮತ್ತು ಪಂಚೀಕರಣಗಳ ಮೇಲೂ ಇವರು ವಾರ್ತಿಕಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿ ಸ್ತೋತ್ರವಾರ್ತಿಕಕ್ಕೆ ಮಾನಸೊಲ್ಲಾಸವೆಂಬ ಬೇರೆ ಹೆಸರೂ ಇದೆ. ಇದರ ಹೊರ್ತಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನೂತ್ರ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೂ ಇವರು ವಾರ್ತಿಕವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆಂದು ಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ, ಆದರೆ ಆ ವುಸ್ತುವು ಮಾತ್ರ ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಇವರು ಹೀಗೆ ವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ವಾರ್ತಿಕಗಳನ್ನು* ಬರೆದಿದ್ದರೆಂದಲೇ, ವಾರ್ತಿಕ ಕಾರರೆಂದು ಹೆಸರುಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಬರೆದವರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಿದೆ. ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರ, ಚಿತ್ಸುಖ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ಆಚಾರ್ಯರೂ ಕೂಡ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯು ಸುರೇಶ್ವರ ಕೃತವೇ ಎಂದು ತಿಳಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯೊಳಗೆ ಕಂಡು ಬರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು, ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಉಳಿದ ಗ್ರಂಥಗಳೊಳಗಿನ ವಿಚಾರಗಳೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ, ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಮಹ

* ಭಾಷ್ಯದೊಳಗೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಸಂಶಯಬರುವಂತೆಯೂ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ಇವುಗಳ ಕೆಲಸವು.

ತ್ವದ ಕೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಗಳಿರುವವೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವಂತಿದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಬರೆದವರು ಮಂಡನರೆಂಬವರು. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಮಂಡನರೇ ಸುರೇಶ್ವರರೆಂದು ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸುರೇಶ್ವರರ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ಹೆಸರೂ ಮಂಡನಮಿಶ್ರರೆಂದೇ ಇದ್ದಿತಾದುದರಿಂದ, ಈ ಗೊಂದಲವು ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ವಿಹಿತವು. ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯೊಳಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಎಷ್ಟೋ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಖಂಡನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರರಿಗೂ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಇರುವ ವಿರೋಧಾಂಶಗಳನ್ನು ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. (೧) ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರರಿಗೆ ದೃಷ್ಟಿಸೃಷ್ಟಿವಾದವು ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಗೌಡಪಾದೀಯಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲೂ, ಅವುಗಳ ಮೇಲಿನ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲೂ ದೃಷ್ಟಿಸೃಷ್ಟಿವಾದವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಾದವು ಸುರೇಶ್ವರರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಿತ್ತೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬಹುದು. (೨) ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರರು ಅನೇಕ ಜೀವವಾದವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ, ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಏಕಜೀವವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. (೩) ಆದರಂತೆಯೇ, ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರರಿಗೆ ಅನೇಕಾವಿದ್ಯಾವಾದವು ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿದ್ದರೆ, ಸುರೇಶ್ವರರು ಅವಿದ್ಯೆಯು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (೪) ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಜೀವವೇ ಆಶ್ರಯವೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರರು ಹೇಳಿದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯವೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. (೫) ಮಹಾವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಆಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದೂ, ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸುರೇಶ್ವರರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. (೬) ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದೆ. (೭) ವೈಯಾಕರಣಿಕಗಳ ಸ್ಪೋಟವಾದವು ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗಾಗಲಿ, ಅವರ ಗುರುಗಳಾದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಾಗಲಿ ಅದು ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿ
ದ್ದಾರೆ. †

ಇನ್ನು, ಕೆಲವಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರರಾದ ಮಂಡನರಿಗೂ, ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಕಾರರಾದ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಏಕಮತ್ಯವಿದೆ. ಅಂತಹ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ: (೧) ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯವು. ಉಳಿದುದೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳು. (೨) ಸಂಸಾರರೂಪಬಂಧಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಕಾರಣವು. ಅದರ ನಾಶವೇ ಮೋಕ್ಷವು. (೩) ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಹಸ ಮಾಡದಿರುವದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವು. (೪) ಜ್ಞಾನವೊಂದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು; ಕರ್ಮದಿಂದಲ್ಲ. (೫) ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಗಳು ಚಿತ್ತವನ್ನು ಶುದ್ಧಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಗಳೂ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕಗಳಾಗಿವೆ. (೬) ಮೀಮಾಂಸಕ ಮೊದಲಾದವರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಮೋಕ್ಷವು ಬರೇ ದುಃಖಾಭಾವಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲ. ಅದು ಭಾವರೂಪ ಆನಂದವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ:— ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಂಡನಮಿತ್ರರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ, ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಬರೆದ ಮಂಡನರಿಗೂ ಏನೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ವಿಹಿತವು.

೨

ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯು ಅದ್ವೈತ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಪ್ರವೇಶಿಕೆಯಾಗಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಅದ್ವೈತದ ಎಲ್ಲ ಮುಖ್ಯ ಮುಖ್ಯ ತತ್ತ್ವಗಳೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿವೆ. ಇದು 'ಅಶೇಷ ವೇದಾಂತಸಾರಸಂಗ್ರಹ'ರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂದು ಸ್ವತಃ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೇ ಇದನ್ನು ಸ್ತುತಿಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ

† ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಪೂ. ಎಸ್. ಎಸ್. ಸೂರ್ಯನಾರಾಯಣಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಎಮ್. ಎ. ಎಂಬವರು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಹಿಂದೀ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯಾದ ಕಲ್ಯಾಣ (ವೇದಾಂತ ಅಂಶ) ದ ೪೩-೪೧೫ ಪುಟಗಳ ಮೇಲೆ ಬರೆದ 'ಮಂಡನಮಿತ್ರರಾ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕವಾದ' ಎಂಬ ಲೇಖನವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಗ್ರಂಥಕಾರನೂ ತನ್ನ ವಿಷಯ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವಾಗಿಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೊಳಗೆ ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿವೆ. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ 'ಸಮನ್ವಯಾಧ್ಯಾಯ'ವೆಂದು ಬೇಕಾಕಾರರು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗೆ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮಹಾವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ 'ತ್ವಂ' ಪದದ ಅರ್ಥವೇನೆಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಯತ್ನ ಮಾಡಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಸಕೃದ್ವರ್ತನಕ್ಕೆ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ'ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ವಿರೋಧಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವುದರಿಂದ, ಇದಕ್ಕೆ 'ಅವಿರೋಧಾಧ್ಯಾಯ'ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಎಂದರೆ ಈ ಮಹಾವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೂ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಹೇಗೆ ಶಕ್ಯವಿದೆ, ಜೀವಾತ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಈಶ್ವರನ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ವಿರೋಧವಿರುವದಲ್ಲ! ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಿದರೆ, ಆ ವಿರೋಧಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಾವು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಒರೆದಿರುವೆವೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಉತ್ತರ ಕೊಡಬಹುದು. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಕಾರಣವಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ 'ಸಾಧನಾಧ್ಯಾಯ'ವೆಂದು ಹೆಸರು. ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಫಲವಾದ ಮುಕ್ತಿಯು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ, ಅದನ್ನು 'ಫಲಾಧ್ಯಾಯ'ವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇದಾಯಿತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕರ ಮಾತು. ಆದರೆ ನೈ. ಸಿ. ಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೆಸರುಕೊಡುವುದು ಶಕ್ಯವಿದ್ದರೂ, ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ನಮಗಂತೂ ಸಮಂಜಸವೆನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಆಯಾ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗೆ ಇರುವ ವಿಷಯದ ಮೇಲಿಂದಲೇ ನಾವು ಹೆಸರುಗೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ.

ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯು ಮೊದಲು ಕೇವಲ ಪದ್ಯರೂಪವಾಗಿಯೇ ಒರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಆ ಪದ್ಯಗಳು ಮುಖ್ಯತಃ ಅನುಷ್ಠುಪ್ ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ

ಇರುತ್ತವೆ. ಕೊನೆಯ ಕೆಲವು ಶ್ಲೋಕಗಳು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ ವೃತ್ತಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಸೈ. ಸಿ. ಯೊಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಿಗೆ ಕಾರಿಕೆಗಳೆಂದೂ ಹೆಸರು. ಆ ಕಾರಿಕೆಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಓದಿದರೂ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವಾಗುವಂತಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಚಕರಿಗೆ ಅವು ಕಠಿಣವಾಗಬಹುದೆಂಬ ವಿಚಾರದಿಂದ, ಕಾರಿಕೆಗಳ ನಡುವಿನ ಪೂರ್ವಾಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಈಗ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಗದ್ಯಭಾಗವನ್ನೂ ಸುರೇಶ್ವರರೇ ಮತ್ತೆ ಪುನಃ ಬರೆಯಬೇಕಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಪೂರ್ವಾಪರ ಶ್ಲೋಕಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ 'ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿ'ಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಮಾತು ಸೈ. ಸಿ. ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೭೮ನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯ ಮೇಲಿಂದ ಹೊರಪಡುತ್ತದೆ. ಸೈ. ಸಿ. ಯ ಮೇಲಿನ 'ವಿದ್ಯಾಸುರಭಿ' ಎಂಬ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಶಂಕರಭಗವತ್ಪೂಜ್ಯಪಾದರೂಪಿಣಾ ಭಾಷ್ಯಕಾರೇಣ
ಸಕ್ಕದುಪದೇಶಮಾತ್ರಾದೇವಾಪರೋಕ್ಷೀಕೃತ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವಃ
ಪರಮಹಂಸಪರಿವ್ರಾಜಕ ಶ್ರೀಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯಃ
ಗುರುನಿಯೋಗಾತ್ ಪ್ರಾಣಿನಾಂ ಉಪಕಾರಾಯ ಶ್ಲೋಕಪ್ರ
ಬಂಧರೂಪಾಂ ನೈಷ್ಕರ್ಯಸಿದ್ಧಿಂ ಶ್ರೀಮಚ್ಚಾರೀರಕಪ್ರಕರಣಂ
ಉಪನಿಬಂಧ | ಸ ಏವ ಪುನಃ ಗುರುನಿಯೋಗಾತ್
ತಸ್ಯ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಂ ಕುರ್ವನ್ . . . |

ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ೧೦೦ ಶ್ಲೋಕಗಳು, ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ೧೩, ೩ನೆಯದರಲ್ಲಿ ೧೨೬ ಮತ್ತು ೪ನೆಯದರಲ್ಲಿ ೭೮, ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟಿಗೆ ೪೨೬ ಶ್ಲೋಕಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಮೂಲ ಸೈ. ಸಿ. ಯಲ್ಲಿ ೪೨೨ ಕಾರಿಕೆಗಳು ಇದ್ದವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಹಾಕಿರುವುದರಿಂದಲೇ, ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯೊಳಗಿನ ಶಬ್ದಗಳೂ, ಅರ್ಥವೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಪುನಃ ಆಯಾ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು, ಕೆಲವು ಕಡೆಗಂತೂ ಚರ್ವಿತ ಚರ್ವಣದ.

ದೋಷವೂ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಭಾಸವಾಗುವಂತಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವೇ ಸರಿ.

ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೋಕ್ಷದಾಯಕವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ಪರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮಗಳೇ ಸರಿ. ಪರ್ಣಾಶ್ರಮಗಳೇ ಉಪ್ಪವಾಗಿ ಹೋಗಿರುವ ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಿರೂಪಯುಕ್ತವೇ ಸರಿ, ಎಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನವು ಈಗ ಉಪ್ಪವಾಗಿ ಹೋಗಿದ್ದರೂ, ಉಳಿದ ನೈತಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಲೋಕಸಂಗ್ರಾಹಕ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಮತ್ತು ದೇಶಭಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ಸಾಯುವವರೆಗೂ ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವ ಜನರೇನೂ ಈಗೂ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಈಗಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೆಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯನು ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ತನಗುಚಿತವಾದ ಮತ್ತು ಆತ್ಮವಿಕಾಸಕರವಾದ, ಅಥವಾ ಪರೋಪಕಾರಕಗಳಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದೇ ಯೋಗ್ಯವೆಂದೂ, ಅದೇ ಮಾನವನ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಧೈಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದ್ವೈತವು ಈ ಬಗ್ಗೆಯಾದರೂ ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿದರದು. ಅದ್ವೈತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಯಾವುದೇ ಕರ್ಮವು ಎಷ್ಟೇ ಉಚ್ಚ ಧೈಯದಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟರೂ, ಶಾಶ್ವತವಾದ ಸುಖಶಾಂತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು. ನಿಜವಾದ ಸುಖಶಾಂತಿಗಳು ದೊರೆಯುವದು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವೊಂದರಿಂದಲೇ ಶಕ್ಯವು. ಆದರೆ ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಸತ್ಕರ್ಮಗಳನ್ನೇ ಮಾಡಬಾರದೆಂದು ವೇದಾಂತವು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ನಿಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣವೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯನು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಸತ್ಕರ್ಮಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕೆ

ಸರಂಪರೆಯಿಂದ ಕಾರಣವಾಗುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ, ಅವುಗಳಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯಾದೀತೆಂಬ ಆಸೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಯಾರೂ ಹಿಡಿಯಲಾಗದು.

ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗೆ ಆತ್ಮವೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಸ್ಥೂಲದೇಹವಾಗಲಿ, ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳಾಗಲಿ, ಪ್ರಾಣ, ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಾಗಲಿ ಯಾವುದೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಅಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಅಸ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅಸ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅದುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ದೃಗ್‌ದೃಶ್ಯಾಸ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ, ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷೀಸಾಕ್ಷ್ಯಾಸ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಗಮಾಪಾಯತದಪದ್ಧಾನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕದ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಬಂದಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನಾತ್ಮದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಚ್ಛಾನವು ಮಾತ್ರ ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಆಗುವದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮನು ಅಗೋಚರನು. ಅದುದರಿಂದ ಔಪನಿಷದಿಕ ಮಹಾವಾಕ್ಯ ಶ್ರವಣದಿಂದಲೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದು. ಮಹಾವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳುವದರಿಂದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಬಹಿರ್ಮುಖವಾದ ನಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಯು * ಅಂತರ್ಮುಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಅಥವಾ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಳ್ಳೆ ವಿವರವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲೆಂದು

• ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳ ಆಕಾರವನ್ನು ತಳೆದ ಅಂತಃಕರಣ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿಯೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೆಸರು ಕೊಡುವರು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿಗ್ರಾಹಿ, ಅಹಂಕಾರವೂ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕಾದೀತು. ಅದರೂ ಅವೆಲ್ಲ ವೃತ್ತಿಗಳೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಅದುದರಿಂದ ಅಂತಃಕರಣದ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳೆಲ್ಲವೂ ವೃತ್ತಿಗಳೆಂದೇ ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗುವದು.

ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವಭಾವವು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದ ಬೇರೆ ಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲೆಂಬದೇ ಇದರ ಅರ್ಥವು. ಹಾಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ 'ನಾನು ಹೇಗೆ ಶಿವನಾದೇನು'? ಎಂದು ಉಪಹಾಸಮಾಡುವ ಜನರು ಇದನ್ನು ತುಸು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಾರಿಗೆ ಜೀವಾತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವೆವೋ, ಆ ಜೀವಾತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ; ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇವೆರಡರ ನಡುವಿರುವ ವಿರೋಧಾಂಶಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿದರೆ ಅನಂತವೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ ಆದ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪ ವಸ್ತುವೊಂದೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಆ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವು.

'ತತ್ತ್ವಮಸಿ', ಅಥವಾ 'ಅಹಂಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತವೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಆ ವಾಕ್ಯಗಳ ಸರಲವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಹಾಗಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪೂರ್ವಾಪರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ನೋಡಿದರೂ ಆ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಭಾವನೆ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ನಮಗೆ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಮುಕ್ತಿಯೂ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮಜನ್ಯ ಫಲದಂತೆ ಭಾವನಾಜನ್ಯಫಲವೂ ಅಸ್ಥಿರವೇ. ಆದುದರಿಂದ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವದೇ ಆದರೆ ಚಿತ್ತದ ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಅದರಿಂದಲೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು.

ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಹಿಂದಿನ ಮೂರೂ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಸಂಗತಿಗಳ ಸಂಕಾಪಲೋಕನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಮೇಲೆ, ಸ್ಮೃ. ಸಿ. ಯೊಳಗೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ವಿಚಾರಗಳೇ ಮೂಲವಾಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಿ, ಅದರ ಸಮರ್ಥನಕ್ಕಾಗಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಯೊಳಗಿಂದಲೂ, ಗೌಡಪಾದೀಯ ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆಗಳೊಳಗಿಂದಲೂ ಆಧಾರ

ವಚನಗಳು ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನ ವ್ಯವಹಾರವು ಹೇಗಿರಬೇಕೆಂಬದು ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಂದಿದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಯಾವುದೇ ಕರ್ತವ್ಯಕರ್ಮಗಳು ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಸಂಸಾರವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನು ಯಾವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು, ಅಥವಾ ಬಿಡಬೇಕು? ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಿಯು ಎರಡನೆಯ ಯಾವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೂ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೂ, ತನ್ನ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಸತ್ಕರ್ಮಗಳು ಅವನಿಂದ ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಾಧಕಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಕರ್ತವ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸತ್ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಹತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದೇ ಅವನ ಸ್ವಭಾವವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೂ ಸಹ ಅವನಿಂದ ಅದೇ ತರದ ಕರ್ಮಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಆಗಹತ್ತುತ್ತವೆ.

೩

ಸೈಷ್ಠ್ಯವ್ಯುಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಮೊತ್ತಮೊದಲು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿದವರು ಕರ್ನಲ್ ಜೀ. ಎ. ಬೇಕಬ್ಬರೆಂಬವರು. ಇವರು ಭಾರತೀಯ ಸೈನ್ಯಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳಮೇಲೆ ಇವರ ಪ್ರೇಮ ಬಹಳ. ಇವರು ಸೈ. ಸಿ. ಯಂತೆ ವೇದಾಂತಸಾರವನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೮೯೦ ರಲ್ಲಿ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅಚ್ಚುಹಾಕಿಸಿ ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದರು. ಆ ಮೇಲೆ ಇ. ಸ. ೧೯೦೫ ರಲ್ಲಿ ಇದರ ಪುನರ್ಮುದ್ರಣವಾಯಿತು. ಮುಂಬಯಿಯ ನಿರ್ಣಯಸಾಗರ ಮುದ್ರಾಲಯದಲ್ಲಿಯೇ ಮುದ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ಮಹಾರಾಜಾ ಕಾಲೇಜದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಂಡಿತರಾಗಿದ್ದ ಎಮ್. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರು ಇ. ಸ. ೧೯೨೫ನೇ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಸುಧಾರಿಸಿದ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿದರು. ಅದನ್ನು ಪುಣೆಯ ಭಾಂಡಾರಕರ ಓರಿಯಂಟಲ್ ರಿಸರ್ಚ ಇನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟದವರು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬೆಲೆ ಮೂರು ರೂಪಾಯಿ. ಕರ್ನಲ್ ಜೇಕಬ್ಬರೇ ಮೊದಲು ಚಂದ್ರಿಕೆಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿದ್ದರು. ಮತ್ತು

ಹಲಕೆಲವು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನೂ ಜೋಡಿಸಿದ್ದರು. ಪ್ರೊ. ಹಿರಿಯಣ್ಣ ನವರು ಚಂದ್ರಿಕಾ ಟೀಕೆಯನ್ನೂ ಛಾಪಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಎದ್ದುತ್ತಾ ಪ್ರಚುರವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನೂ, ಒಳ್ಳೇ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ಮಹತ್ವದ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನೂ ಸಹ ಜೋಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದೇ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ.

ತೆಲಗು ಭಾಷೆಯೊಳಗೊಂದು ಸೈ. ಸಿ. ಯ ಭಾಷಾಂತರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿವರಣೆಯೂ ಜೋಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದು ಮದ್ರಾಸ ಪಟ್ಟಣದ 'ವಾವಿಲ್ಲಾ' ಪ್ರೆಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇ. ಸ. ೧೯೨೩ರಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿತವಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಹೊರತು ಇತರ ದೇಶೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೈ. ಸಿ. ಯ ಭಾಷಾಂತರಗಳಾಗಲಿ ವಿವರಣೆಗಳಾಗಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದಂತೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಪಂಜಾಬದ ಓರಿಯಂಟಲ್ ಸೀರೀಜದೊಳಗೆ ಅನುಕ್ರಮ ಸಂಬರ ೨೧ ನೆಯ ದೆಂದು ಸೈ. ಸಿ. ಯ ಭಾಷಾಂತರವೊಂದು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ರಾಸವಿಹಾರಿದಾಸ, ಎಮ್. ಎ., ಪಿಎಚ್. ಡಿ ಎಂಬವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಹೆಸರು Essentials of Advaitism ಎಂದು ಇದೆ. ಅದರ ಬೆಲೆ ೫ ರೂಪಾಯಿ. ಅದು ಮೋತೀಲಾಲ ಬಾನ್ಸಿದಾಸ, ಪಂಜಾಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಬುಕ್ಕಡಿಪೋ ಸ್ಟೆದಮಿಥಾ ಲೇಸ, ಲಾಹೋರ, ಇವರಲ್ಲಿ ಮಾರಲಿಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ.

ಸೈ. ಸಿ. ಯ ಮೇಲೆ ಅಚ್ಚಾದ ಟೀಕೆಯೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನೋತ್ತಮ. ರೆಂಬವರು ಬರೆದ ಚಂದ್ರಿಕೆಯೆಂಬದು. ಇದು ವಾಚಕರಿಗೆ ತೀರ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುವದೆಂಬಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವೇ ಇಲ್ಲ. ವಿದ್ಯಾಸುರಭಿಯೆಂಬದು ಎರಡನೆಯ ಟೀಕೆಯು. ಇದು ಇನ್ನೂ ಅಚ್ಚಾಗಿಲ್ಲ. ಮದ್ರಾಸ ಓರಿಯಂಟಲ್ ಲೈಬ್ರರಿಯೊಳಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಉತ್ತಮಾಮೃತ ರೆಂಬವರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಜ್ಞಾನಾಮೃತರೆಂಬವರು ಇದನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. **ಭಾವತತ್ತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕಾ** ಎಂಬ ಟೀಕೆಯು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಚಿತ್ಸುಖಾಚಾರ್ಯರದು. **ನೈಷ್ಯವ್ಯಾಸಿದ್ಧಿವಿವರಣೆ**ವು ದಾಶರಥಪ್ರಿಯನೆಂಬವನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಅಖಿಲಾತ್ಮನೆಂಬವನು ಬರೆದುದು. **ಸಾರಾರ್ಥ**ವೆಂಬದು.

ಐದನೆಯ ಟೀಕೆಯು. ಇದನ್ನು ಅಮೃತಸರದ ರಾಮದತ್ತನೆಂಬವನು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಬರೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಂದ್ರಕೇಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಯಾವ ಟೀಕೆಯೂ ಅಚ್ಚಾದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಟೀಕಾಕಾರರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾದರೂ ಸಮಗ್ರ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಯಾವ ಅಂಶಗಳೂ ಗೊತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರ್ವಾಹವಿಲ್ಲದೆ ಇಷ್ಟಕ್ಕೇ ಮುಗಿಸಬಿಡುತ್ತೇವೆ.

೪

ಈಗ ಸುಮಾರು ಏಳೆಂಟು ವರುಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಈ ಗ್ರಂಥರತ್ನವು ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬಿತ್ತು. ನನ್ನ ಪೂಜ್ಯ ಶ್ವಶುರರಾದ ಬಂಕಾಪುರದ ಶ್ರೀ ಸ. ಸ್ವ. ಶಿವಾನಂದ ಮಹಾರಾಜರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನಾನೀ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ನೋಡಿದೆ. ಅದು ಅವರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗ್ರಂಥವಂತೆ. ಎಂದರೆ ಅದನ್ನೋದುವುದು ಅವರ ಪಂಥಕ್ಕೇ ಮೀಸಲಾಗಿರುವದೆಂತಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರಿಗದು ತೀರ ಪೂಜ್ಯತಮವಾದ ಮುಖ್ಯ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ.

ನಾನು ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಓದಲಾರಂಭಿಸಿದೆನು. ಓದು ಓದಿದಂತೆ ನನಗೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರೀತಿಯು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ತಿಳಿಯದಿರಲು ನನ್ನ ಮಾವಂದಿರನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದೆನಲ್ಲದೆ ಉಳಿದವರೊಡನೆಯೂ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೆನು. ಆದರೂ ಕೆಲಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ಅದು ತೀರ ಕಠಿಣವೆಂದು ತೋರಹತ್ತಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ನಾನು ಬೇರೆ ಅದ್ವೈತ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಓದಬೇಕಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ೪-೬ ವರ್ಷಗಳನ್ನು ನಾನೀ ಗ್ರಂಥದ ವ್ಯಾಸಂಗದಲ್ಲಿ ಕಳೆದೆ. ಅಷ್ಟರೊಳಗಾಗಿಯೇ ಯಾವಳ ಪುಣ್ಯದಿಂದ ನನಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನೋದುವ ಸುಯೋಗವು ದೊರೆತಿತ್ತೋ, ಅವಳಿಗಾಗಿ ನಾನೀ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಬೇಕೆಂದು ಸಂಕಲ್ಪಮಾಡಿ, ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಸನ್ನಿವೇಶ ಪತ್ತಿಯು ಈ ಗ್ರಂಥವು ಪೂರ್ತಿಯಾಗುವವರೆಗೂ ಕೂಡ ಬದುಕಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಿ ಮನಸಿಗೆ ಬಹಳೇ ವಿಷಾದವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಕನ್ನಡ ವಾಚಕರಿಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಒಳ್ಳೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುವದೆಂದೆನಿಸಿದ್ದರಿಂದ,

ನೈ. ಸಿ. ಯನ್ನು ಕನ್ನಡಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹಾಗೂ ಹೀಗೂ ಪೂರ್ಣಮಾಡಿದೆನು. ಎನ್ನ ಗತಪತ್ತಿಯ ಅಣ್ಣಂದಿರೂ, ಅವಧೂತ ಗ್ರಂಥಾಲಯದ ಒಡೆಯರೂ ಆದ ಶ್ರೀಶಿವಾನಂದನೂನುಗಳು ನನಗೆ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಹುರುಪುಹುರುಪಿಸಿ, ನನ್ನ ಕಡೆಯಿಂದ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಪೂರ್ಣಮಾಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಮುಖ್ಯ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೆಲ್ಲ ಅವರಿಗೇ ಸಲ್ಲತಕ್ಕದ್ದು ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಇದನ್ನು ಮುದ್ರಿಸಿ ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುವ ಬಹು ಭಾರವಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸಹ ಅವರು ತಾವಾಗಿಯೇ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ವಾಚಕರಿಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಇಷ್ಟು ತೀವ್ರ ಸಿಗುವ ಯೋಗವುಂಟಾಯಿತು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಇನ್ನು ಎಷ್ಟು ದಿವಸಗಳವರೆಗೆ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಳೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತೋ! ಯಾವಳ ಉತ್ತೇಜನದಿಂದ ನಾನೀ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಓದಿದೆನೋ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡಿಸಿದೆನೋ, ಅವಳ ಸ್ಮರಣೆಗಿಂದೇ ಇಂದೀವು ಸ್ವಕವು ಹೊರಬೀಳುತ್ತಿದೆ. ಮೈಕುಂಠದಲ್ಲಿಯೂ ಅವಳ ಪುಣ್ಯ ಜೀವಕ್ಕೆ ಇದು ಅನಂದವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದೆಂದು ಆಶಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೂ ಸುಸರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ನಾನು ಬೆಳ್ಳೆ ಎವಂಚನೆಗೆ ಒಳಗಾದೆ. ಮೊದಲು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಆ ಮೇಲೆ ಟೀಕೆಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು ನನಗೆ ಸರಿಯೆನಿಸಲಿಲ್ಲ. ನೈ. ಸಿ. ಯಂತಹ ಪ್ರೌಢ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಿದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಚಕರಿಗೆ ಎನೂ ತಿಳಿಯಲಾರದೆಂದು ನನಗೆನಿಸಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಬಲ್ಲ ಪಂಡಿತರು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನೊದಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷಾಜ್ಞಾನವು ವಿಶೇಷವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೋ, ಅವರು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಮೂಲ ನೈ. ಸಿ. ಯನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮತ್ತು ಯಾರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯು ಎಷ್ಟು ಬರುವದಿಲ್ಲವೋ, ಅವರು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮೇಲಿಂದಲೇ ಸುರೇಶ್ವರರ ನೈ. ಸಿ. ಯ ಸುಧಾಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಶುದ್ಧ ಕನ್ನಡ ವಾಚಕರು ಈ ಗ್ರಂಥದೊಳಗೆ ಹೇರಳವಾಗಿ ತೋರಿಬರುವ ಕಂಸುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿ,

ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಓದುತ್ತ ಹೋಗಬೇಕು. ಅದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಪುಸ್ತಕವು ಸುಲಭವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುವದು. ಯಾರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯು ಕೆಲ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಬರುವದೋ, ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೂಲವನ್ನು ಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನೋದಬೇಕು. ಕಂಸುಗಳೊಳಗಿನ ಭಾಗವು ಮೂಲದೊಳಗಿರುವದಿಲ್ಲದೂ, ಕಂಸುಗಳ ಹೊರಗಿನ ಭಾಗವಷ್ಟೇ ಮೂಲದೊಳಗಿರುವದೆಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನುವರು ಓದಬೇಕು. ಪುಸ್ತಕವು ಕಠಿಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದರೊಳಗಿನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬಹುಶಃ ಹಿಗ್ಗಿಸಿ ಬರೆಯಬೇಕಾಯಿತು. ಅದರೆ ಮೂಲದೊಳಗಿನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ತಗ್ಗಿಸಿಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ವಾಚಕರು ದಯವಿಟ್ಟು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ನಾವಿಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳಿರುವವೆಂಬದು ನನುಗೂ ಸಮ್ಮತವಿದೆ. ಉದಾ: -- ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಹೆಸರಿನಿಂದ ನಾವು ಎಷ್ಟೋ ವಿಪರೀತ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿರುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಅದರೆ ನಾವು ಹೊಸದಾಗಿ ಸೇರಿಸಿದ ಭಾಗವನ್ನು ಕಂಸುಗಳೊಳಗೆ ಸೇರಿಸಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿರುವೆವಾದುದರಿಂದ, ವಾಚಕರ ಆ ತರದ ದೋಷವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ವೇರಲಾಗದೆಂದು ಜಿನ್ನವಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಸೈ. ಸಿ. ಯನ್ನು ಬರೆಯುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರೊ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರ ಪುಸ್ತಕವು ನಮಗೆ ಒಳ್ಳೆ ಸಹಾಯಕವಾಯಿತು. ಅವರ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಂತೂ ನಮಗೆ ರತ್ನಪ್ರಾಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆ. ಅವರಿಗೂ ನಮ್ಮ ಹೃತ್ತೂರ್ವಕ ವಂದನೆಗಳು. ಪ್ರೊ. ರಾಸವಿಹಾರಿ ದಾಸರ ನೈಷ್ಠಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಯ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಭಾಷಾಂತರವೂ ನಮಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಯಿತು. ಅವರಿಗೂ ನಮ್ಮ ವಂದನೆಗಳು. ಇದರ ಹೊರತಾಗಿ ನಾವು ಯಾವ ಯಾವ ಗ್ರಂಥಕಾರರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವೆವೋ ಅವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ನಾವು ಉಪಕೃತರೇ ಸರಿ.

ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಬೇಕುಬೇಕಾದಾಗ ಬೇಕುಬೇಕಾದ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಸಕಾಲಕ್ಕೆ ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ, ನಾವು ಬಡ್ಡಿಯ ಶ್ರೀಚಿದಂಬರದೀಕ್ಷಿತರಿಗೂ, ಶ್ರೀ ಶಂಕರದೀಕ್ಷಿತರಿಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಋಣಿ

ಯಾಗಿದ್ದೇವೆ. ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಅಚ್ಚುಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಿಂಟಿಂಗ್ ವರ್ಕ್ಸ್, ಧಾರವಾಡ, ಇದರ ಮಾಲಕರಾದ ಶ್ರೀ. ಚಿರಾರವರಿಗೂ ನಮ್ಮ ವಂದನೆಗಳು. ಹಾಗೆಯೇ ಪುಸ್ತಕದ ಪುಸ್ತಕ ತಪಾಸಣೆಯ ಕೆಲಸವನ್ನು ಒಳ್ಳೆ ಕಾಳಜಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಶ್ರೀ ಚುಳಕೀ ಬಂಧುಗಳ ಆಭಾರವನ್ನೂ ನಾವು ಮನ್ನಿಸದಿರಲಾರೆವು.

ಈ ಗ್ರಂಥವು ಕೆಲಚನ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗಾದರೂ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದಲ್ಲಿ, ನನ್ನ ಶ್ರಮವು ಸಾರ್ಥಕವಾಯಿತೆಂದು ಬಗೆಯುತ್ತೇನೆ.

ಮಾನವಮಿ ಗಲಜಲ
ಬೈಲಹೊಂಗಲ,

}

ಎನ್. ಆರ್. ಕುಲಕರ್ಣಿ

ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

೧.	ವೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು (೧-೫೭)	
	I ಅವತರಣಿಕೆ	೧-೭
	II ಮೀಮಾಸಕರ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು	೮-೧೪
	III ಸಿದ್ಧಾಂತವು	೧೪-೫೭
	ಕರ್ಮಖಂಡನೆ	೧೪-೩೧
	ಸಮುಚ್ಚಯ ಖಂಡನೆ	೩೧-೪೫
	ಪೂರ್ವಪಕ್ಷೀಯ ಮತಗಳ	
	ಖಂಡನೆ ೪೫-೫೭	
೨.	ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ ಆರು ನೀನೆಂದು ವಿಚಾರಿಸು (೫೮-೧೨೧)	
	I ಅವತರಣಿಕೆ	೫೮-೬೪
	II ಸ್ಥೂಲದೇಹನಿರಾಕರಣೆ	೬೪-೬೮
	III ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹ ನಿರಾಕರಣೆ	೬೯-೧೦೪
	ದೃಗ್ದೃಶ್ಯ ವಿವೇಕ	೬೯-೮೭
	ಸಾಕ್ಷೀಸಾಕ್ಷ್ಯ ವಿವೇಕ	೮೭-೧೦೪
	IV ಆತ್ಮನಾತ್ಮವಿವೇಕ	೧೦೪-೧೨೧
೩.	ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ (೧೨೨-೨೬೯)	
	I ಅವತರಣಿಕೆ	೧೨೨-೧೨೮
	II ಮಹಾವಾಕ್ಯಾರ್ಥನಿಶ್ಚಯ	೧೨೯-೨೨೭
	III ಪ್ರಸಂಗಾನುಸಾರಾಕರಣ	೨೨೭-೨೬೯
೪.	ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ ಉಪಸಂಹಾರ (೨೭೦-೩೦೮)	
	I ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ	೨೭೦-೨೮೦
	II ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯಸಮ್ಮತಿ	೨೮೧-೨೯೭
	III ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯ ವರ್ತನ	೨೯೭-೩೦೫
	IV ಉಪಸಂಹಾರ	೩೦೫-೩೦೮
೫.	ಪರಿಶಿಷ್ಟ ೧.	೧-೧೨೩
೬.	ಪರಿಶಿಷ್ಟ ೨.	೧೨೫-೧೭೮

೩೫

ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವತ್ಪಾದ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ

ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿ

— ❦ —

ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು

I

ಅವತರಣಿಕೆ

ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ * ಮೊದಲು ಮಾಡಿ ಹುಲ್ಲುಕಡ್ಡಿಯವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಎಲ್ಲ ತರದ ದುಃಖಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತವೆ. ಎಂತೆಯೇ, ಆ ದುಃಖನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಅವುಗಳ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಸ್ಪೇಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಸಡೆದೇ ಇರುತ್ತದೆ. (ಆದರೂ ಈ ದುಃಖ (ಪರಂಪರೆಯು ಮಾತ್ರ) ತಪ್ಪಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ: ಈ ದುಃಖಕ್ಕೆ ದೇಹವೇ ಮೂಲಕಾರಣವು; ದೇಹಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿದ ಪಾಪ ಪುಣ್ಯಗಳು; ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳಿಗೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂತಲೂ, ಮಾಡಬಾರದೆಂತಲೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ (ಎಂದರೆ, ವಿಧಿನಿಷೇಧರೂಪ) ಕರ್ಮಗಳು; ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ (ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ) ರಾಗ ದ್ವೇಷಗಳು; ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಗೆ ಹಿತ (ಕರವಾದುದು) ದೆಂದೂ, ಅಹಿತ

* ಮೊದಲನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮುಂಚೆ ಬಂದಿರುವ ಈ ಗದ್ಯಭಾಗದೊಳಗಿನ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯಗಳ ವಿಶೇಷ ದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದ ಕೊನೆಗಿರುವ ೨ನೆಯ ಪರಿಚಿತ್ಯಗಳಿಗೆ ಮೋಕ್ಷದ ಕಲ್ಪನೆ ಎಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಲೇಖನವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

(ಕರವಾದು)ದೊಂದು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ (ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ ಜಗದ್ಭಾವ ಅಧ್ಯಾಸ, ಹೇರಿಕೆ, ಅಥವಾ) ತೋರಿಕೆಯು;* ತೋರಿಕೆಗೆ ಭೇದ (ಅಥವಾ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚ)ವೇ (ನಿಜವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು); ಈ ನಂಬಿಕೆಗೆ, ಶಿಂಪೆಯ ಮೇಲಣ ಬೆಳ್ಳಿಗೆ (ಶಿಂಪೆಯ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತೆ) ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನಾದ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮನ ಅಜ್ಞಾನವು;— (ಹೀಗೆ ಇವು ಬಂದಕ್ಕೊಂದು ಕ್ರಮಶಃ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ನಮ್ಮ) ಬೆನ್ನು ಬಿಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಎಲ್ಲ ಕೇಡುಗಳ ತಾಯಿ. ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಗಳಿಗೀಡಾಗದಿರುವ (ಶಾಶ್ವತ ಸುಖವು ನಮ್ಮ) ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ (ನಮಗೆ ಸಿಗತಕ್ಕಂತಹದಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ ಆ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಪರರ ಮೇಲಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಉಳಿದ ಜೀವಿ ವಸ್ತುಗಳ ಮೇಲಾಗಲಿ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ನಿತ್ಯವೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾರ್ಥವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೂ ಇಂತಹ ಶಾಶ್ವತ) ಸುಖವನ್ನು (ನಮಗೆ) ಕಾಣದಂತೆ ಮಾಡುವದೂ ಈ ಅಜ್ಞಾನ† (ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ಅವರಣ ಮತ್ತು ವಿಕ್ಷೇಪಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಅನರ್ಥವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವದೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಾಣದಂತೆ ಮಾತ್ರ ಮಾಡುವದು ಅವರಣವು; ಅದನ್ನು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡುವದು ವಿಕ್ಷೇಪವು. ಆ+ವ್ಯ=ಎಂದರೆ 'ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮುಚ್ಚಿ' ಎಂದು ಧಾತ್ವರ್ಥವಿದ್ದು, ಅವರಣವೆಂದರೆ ಮುಚ್ಚಳ, ಮೊದಿಕೆ ಅಥವಾ ಆಚ್ಛಾದನವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿ+ಕ್ಷಿಪ್=ವೆಂದರೆ 'ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡು' ಎಂದರ್ಥ. ಅವರಣವಿದ್ದು ಹೊರತು ವಿಕ್ಷೇಪವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬರಲಾರದು. ಇನ್ನು, ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಆನಂದರೂಪ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯದಂತೆ ಮಾಡು

* ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ ಗನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಇದರ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಆ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಈ ಬಗ್ಗೆ ಗನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದೊಳಗಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಮತ್ತು ಹುಂದೆ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭದ ಗದ್ಯಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ವದು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಅವರಣಶಕ್ತಿಯು. ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆನಂದರೂಪ ಆತ್ಮನು ನಮಗೆ ಕಾಣದಂತಾಗುವನಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಆದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವೂ, ದುಃಖವೂ, ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವ ಮೊದಲಾದವುಗಳೂ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುವವು. ಎಂದರೆ ಸಿಷ್ಟಿಯನಾದ ಅದ್ವಿತೀಯ ಚಿದ್ಭೂತ ಆತ್ಮನು ಸಕ್ರಿಯನಾದ ಜೀವನಾಗಿಯೂ, ಜಡವಾದ ಜಗತ್ತೂ ಗಿಯೂ, ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನಾಗಿಯೂ ಕಾಣುವನು. ಆತ್ಮನನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡುವದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯ ವಿಕ್ಷೇಪ ಶಕ್ತಿಯು.) ಆದುದರಿಂದ ಈ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೇರಿಸುವಂತೆವಾಗಿ ಕಿತ್ತಿ ಹಾಕಿದರೆ, ಪುರುಷಾರ್ಥದ ಕೊನೆಯನ್ನೇ ಮುಟ್ಟಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. (ಆತ್ಮನು) ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯೊಂದರಿಂದಲೇ (ಈ ಅಜ್ಞಾನ), ಅವಿದ್ಯೆ (ಅಥವಾ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು) ಇಲ್ಲವಾಗುವದರಿಂದ, ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇದಕ್ಕೆ (ಎಂದರೆ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ) ಸಾಧನವು. ಎಲ್ಲ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೂ ಬೇರಾದ (ಈ ಅಜ್ಞಾನವು (ಯಾರ ಬಗ್ಗೆಯಿಂದರೆ) ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ. ಆ ಆತ್ಮನಾದರೋ ವೇದಭಿನ್ನವಾದ (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ) ಲೌಕಿಕ (ಅಥವಾ ವ್ಯಾಪಕಾರಿಕ) ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಸಿಲುಕದಂಥವನು.* ಆದುದರಿಂದ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಬರೆವಣಿಗೆಗಳಿಂದಲೇ ನಿಜವಾದ ತಿಳಿವು ದೊರಕಬೇಕು. ಎಂದೇ ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಗಳ ಸಾರವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಈ (ಚಿಕ್ಕ) ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನಾವು ಬರೆದಿದ್ದೇವೆ.

(ಗ್ರಂಥಾರಂಭದಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರ ಮಾಡುವದು ಶಿಷ್ಟಪದ್ಧತಿ ಯಾದುದರಿಂದ, ನಾವೂ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅದರಿಂದ ಗ್ರಂಥವು ಶಿಷ್ಟರಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಾಗಿ, ಗ್ರಂಥದ ಬೆಳೆವಣಿಗೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಹೀಗೆ) ಪುಸ್ತಕದ ಬೆಳೆವಣಿಗೆಯಾಗಲೆಂದೂ, ಪುಸ್ತಕದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಬೇಕೆಂದೂ ನೊದಲನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಬರೆದಿದೆ:-

* ಆತ್ಮನು ವೇದೇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಎಕೆ ಗೋಚರವಾಗಲಾರನೆಂಬದನ್ನು ಈ ಪುಸ್ತಕದೊಳಗೇ ಅನೇಕಸಾರೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಗನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲೂ, ಮತ್ತು ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭದ ಗದ್ಯಭಾಗದ ಮೇಲೂ ಈಚ್ಛಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಗನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ನೋಡಿರಿ.

ಯಾವನ ಮೇಲೆ ಆಕಾಶ, ಗಾಳಿ, ಬೆಂಕಿ, ನೀರು, (ಮತ್ತು) ನೆಲ ಗಳೆಂಬ (ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಿಂದ*) ರಚಿತವಾದ ವಿಶ್ವವೆಲ್ಲ, ಹೂವಿನ ಸರದ ಮೇಲೆ ಹಾವಿನಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವದೋ, ಅಂತಹ ಬುದ್ಧಿ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ, ಮತ್ತು (ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ) ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಹೊಡೆದು ಹಾಕುವ ಹರಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರವು || ೧ ||

(ನಾವು ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ+ ಇರಬೇಕಾಗುವದು. ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದರೆ ಗುರು ಪರಂಪರೆಯು). ಆದುದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ (ಸದ್) ಗುರುಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೇ ಬಂದಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಗುರುವಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಗುಣಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿ, ಅವರಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರವನ್ನು (ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ) ಮಾಡಿದೆ :—

(ಶುದ್ಧಮಾದಿ ಸದ್ಗುಣಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠರಲ್ಲಿಯೇ ಮನೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಪುರುಷರನ್ನೇ ಹುಡುಕುತ್ತಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಗುರುವಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠತರನಾದವನೊಬ್ಬನು ಇದ್ದರೆ ಅವನಲ್ಲಿಯೇ ವಾಸ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು, ಅವು ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆಲ್ಲ ಹುಡುಕಾಡಿ, ಬೇಸತ್ತು, ತಿರುಗಿ ಅವರಿಗೇ ಶರಣು ಬರಬೇಕಾಯಿತು. ಹೀಗೆ) ಹೆಚ್ಚಿನವನನ್ನು ಕಾಣದೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲ ತಿರುಗಿ ಅವನಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟವೋ,

* ಇದರ ಮೇಲೆ ಕೂಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಇಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಿಗಳ ವಿವರವಾದವು ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಕೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

‡ 'ಸಾಕ್ಷಿ' ಶಬ್ದವು ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ೨ನೆಯ ಪರಿಚ್ಛದೊಳಗಿನ, ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳೆಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಲೇಖನವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

+ , ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೂ ಬಲ್ಲ ಪಂಡಿತನಾದವನೂ ಕೂಡ, ಸತ್ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡವನಾಗಿರದಿದ್ದರೆ, ಮೂರ್ಖನ ಹಾಗೆ ಉಪೇಕ್ಷಣೀಯನೇ ಸರಿ ಎಂದು ಶ್ರೀ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ತಮ್ಮ ಗೀತಾರ್ಥಾತ್ಮದಲ್ಲಿ (೧೩-೨) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಮುಂಡಕ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (೧. ೨. ೧೨) ಸಹ 'ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾದವನೂ ಕೂಡ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನ ಮಾಡದಾರದು' ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

(ಎಂದರೆ ಯಾವನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುರುಷನೇ ಇಲ್ಲವೋ), ಅವನು ನನ್ನ ಅಜ್ಞಾನದ ಗಂಟನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಬಿಟ್ಟನೋ ಅಂತಹ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ (ನನ್ನ ಸದಾ) ಗುರು (ಶಂಕರ ಮಹಾಮುನಿಗೆ) ನಮಸ್ಕಾರವು. || ೨ ||

ಈ ನಮಸ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರ ಉದ್ದೇಶವೇನೆಂದರೆ:—

ಸತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಸಾರನಾಶಕವು. (ಒಮ್ಮೆಲೇ ಕಾಣದಂತೆ) ಅದು ವೇದಾಂತದ ಮೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, (ಈ ಮೊದಲೇ) ಎರಡನೆಯವರು ಅದನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತರುವ ಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಗುರುವಿನ ಆಜ್ಞೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಾನೂ ಅದನ್ನೇ ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. || ೩ ||

ಈ ಪುಸ್ತಕದ ವಿಷಯವೇನೆಂದು (ಯಾರಾದರೂ) ಕೇಳಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ:—

ಆವುದು ಸತ್ಯವೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದರೆ ಮಾತ್ರ, * ಇದೆಲ್ಲ (ಜಗದ್ಗ್ರಹ ಅನಾತ್ಮವು) ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೋ, ಆವುದು ಸಿದ್ಧವಾಗದೇ ಹೋದರೆ ಉಳಿದುದೇನೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದೋ, ಸಮ್ಮೆಲ್ಲರೊಳಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವದೇ ಆವುದರ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಧರ್ಮವೋ, ಅಂತಹ ವಸ್ತುವಿನ (ಎಂದರೆ ಕೂಟಸ್ಥ ಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮನ) ನಿಜವಾದ ಭಾವವು ಇದರಲ್ಲಿ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. || ೪ ||

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ:— (ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿಮ್ಮ ಗುರುವು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿರುವನೋ ? ಇಲ್ಲವೋ ? ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿರುವನೆನ್ನುವಿರೋ, ತಪ್ಪಾಗಿ ಹೇಳಿರುವನೆನ್ನುವಿರೋ ? ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದರೆ, ನೀವು ಮತ್ತೆ ಅದನ್ನೇ ಹೇಳುವಕಾರಣವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನೀವಂತೂ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಸುರುವು ಮಾಡಿರುವಿರಿ. ಎಂದ

* ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ; ಅವನಿಂದಲೇ ಉಳಿದೆಲ್ಲದರ ಸಿದ್ಧಿಯು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮೯ನೆಯ ಸುಡಿಯಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನೂ, ಮುಂದೆ ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩ನೆಯ ಸುಡಿಯನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ. ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದೊಳಗಿನ ' ಜೀತಕವಾದ ' ಎಂಬ ಸ್ತುತಂತ್ರ ಲೇಖನನ್ನೂ ನೋಡಬಹುದು.

ಮೇಲೆ ನಿಮ್ಮ ಗುರುವು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿರಬೇಕು; ಅಥವಾ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿಯೂ ನಿಮ್ಮ ಗುರುವು ಅಯೋಗ್ಯನೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಗುರುವಿನಿಂದ ದೊರಕಿಸಿದ ನಿಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಸರಿಯೆಂದು ಯಾರು ಹೇಳಬೇಕು ?)

ಸಮಾಧಾನ:- ಎಂದಮೇಲೆ (ನನ್ನ) ಗುರುವು (ಆತ್ಮ ತತ್ತ್ವವನ್ನು) ಹೇಳದೇ ಹೋದನು, ಅಥವಾ ತಪ್ಪು ಹೇಳಿದನು, ಎಂಬ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ನನ್ನ ಗುರುವಿನ ಮಹತ್ತ್ವವು ಕಡಿಮೆಯಾಗುವದೆಂಬ ಸಂಶಯವನ್ನು (ನೀವು ತೆಗೆದಿದ್ದೀರಿ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು) ಕಡಿದು ಹಾಕಿ, (ಓದುಗರಲ್ಲಿ ಈ) ಪುಸ್ತಕದೊಳಗಿನ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಾದ ಅಭಿರುಚಿಯೂ ಹುಟ್ಟಿ ಲೆಂದು, ಗುರುವಿನ ಹೆಚ್ಚಳವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತೇನೆ:-

ವೇದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೆಲ್ಲ ಗುರುಗಳೇ ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿರುವರು. ಅಶಕ್ತ ನಾದ ನಾನು ಆ ಬಗ್ಗೆ (ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನೇನೂ) ಹೇಳಲಾರೆ. ಸಾವಿರ ಕಿರಣ ಗಳುಳ್ಳ ಸೂರ್ಯನೇ (ಎಲ್ಲೆಡೆಗೂ) ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವಾಗ, (ಪಾಪ ! ಆ ಬಡ) ದೀಪದ ಮಳವು ಏನೆಂದು ಬೆಳಗಬೇಕು ? || ೫ ||

“ ಗುರುಗಳೇ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ನಿನ್ನ ಈ ಪುಸ್ತಕವು ಕೀರ್ತಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಆಸೆಯಿಂದ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕು. (ಆದುದರಿಂದ) ಅದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತ್ವವಿಲ್ಲೆಂದು ಯಾರೂ ಶಂಕಿಸಲಾಗದೆಂಬ ದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ (ಕೆಳಗಿನ) ಶ್ಲೋಕವುಂಟು:-

ಕೀರ್ತಿಯು ದೊರೆಯಬೇಕೆಂದಾಗಲಿ, (ದುಡ್ಡು ಮೊದಲಾದವು ಗಳನ್ನು) ಗಳಿಸಬೇಕೆಂದಾಗಲಿ, (ಅಥವಾ) ಮಾನವು ಸಿಕ್ಕಬೇಕೆಂದಾಗಲಿ ನಾವು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳೆಂಬ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ಹತ್ತಿ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಾಗಬೇಕೆಂದು (ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ಎರಡನೇ ಯವರಿಗೆ ಹೇಳಿದರಲ್ಲವೆ ಆದರೆ * ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಯ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವದು ?

* 'ವಸ್ತುಗಳ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಗೆ ಸಜ್ಜನರೇ ಸಾಕ್ಷಿ' ಯೆಂಬುದು ನಮ್ಮವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ!

ಎಂದರೆ ನನ್ನ ಜ್ಞಾನವು ಸಖ್ಯೋ, ದಿಟವೋ ಎಂಬದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ, ನಾನೀ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುತ್ತೇನೆ. ಹೊರ್ತು ಬೇರೆ ಉದ್ದೇಶವೇನೂ ನನ್ನದಿಲ್ಲ.) || ೬ ||

ಈ ಪುಸ್ತಕದೊಳಗಿನ ವಿಷಯವನ್ನು (೧) ಅನರ್ಥವೂ, (೨) ಅದರ ಕಾರಣವೂ, (೩) ಪುರುಷಾರ್ಥವೂ, (ಮತ್ತು) (೪) ಅದರ ಕಾರಣವೂ—ಎಂದು (ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ) ವಿಂಗಡಿಸಿರುವೆಂಬದನ್ನು (ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಸುಡಿಗಳಿಂದ) ಸ್ವಲ್ಪದೊಳಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ಸಂಸಾರ(ವೆಂಬುದೇ ಅನರ್ಥವು.) ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಬೀಜವು. ಅದಕ್ಕೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. (ಬರೇ) ಚಿದ್ವಿಷನಾದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಆತ್ಮನೇ ಅದಕ್ಕೂ ಆಶ್ರಯವು. ಮತ್ತು ಆ (ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು) ಕಡಿದು ಹಾಕುವದೇ ಮೋಕ್ಷವು, (ಅಥವಾ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) || ೭ ||

(ಮೇಲಿನ ಸುಡಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು.) ಪುರುಷಾರ್ಥವು ಹೇಗೆ ದೊರಕುವದು, (ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು,) ಎಂಬ (ನಾಲ್ಕನೆಯ) ಮಾತು ಉಳಿದಿರುವದರಿಂದ, ಅದನ್ನೇ (ಕೆಳಗೆ) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ—

ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಬೆಂಕಿಯಂತಿರುವದು. ಅದೇ ನಮ್ಮ ಮೋಹ ಅಥವಾ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿ ಮಾಡುವದೇ ವಿನಾ, (ಮೋಹಕ್ಕೆ) * ವೈರಿಯಾಗದಿರುವ ಕರ್ಮವಲ್ಲ. || ೮ || †

ಕಾಲಿದಾಸನು ತನ್ನ ರಘುವಂಶದಲ್ಲಿ (೧. ೧೦) “ಸತ್ಯಾಸತ್ಯವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಹೇಳಬಲ್ಲವರಾದ ಸಜ್ಜನರೇ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಲಿ” ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಶಾಕುಂತಲ ನಾಟಕದೊಳಗೆ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಧಾರನು “ವಿದ್ವಜ್ಞನರನ್ನು ಸಂತೋಷಪಡಿಸಬಲ್ಲದಾದರೆ ಮಾತ್ರ ನನ್ನ ನಾಟಕ ಕಾಶ್ಯಪ ಯೋಗ್ಯವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವೆನು” ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದೊಳಗಿನ ೧, ೧೧-೧೨ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ. ಸೈತ್ಯಮೃಗದ್ವಿಯ ೪. ೭೪ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ ನೋಡಬಹುದು.

† ಇದರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ. * ಕರ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು

('ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಲ್ಲದೆ, ಕರ್ಮದಿಂದಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಸಮ್ಮತವು. ಆದರೆ ಇದು ಎಷ್ಟೋ ಜನರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವರೆಲ್ಲರ ಸಮಾಚಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವಶ್ಯಕವು. ಆದರೆ ಮೊದಲು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೇನು, ಅವರ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಾವವು, ಎಂಬದನ್ನು ನೋಡಿದ ಹೊರತು, ಅವರ ಬಂಡನೆ ಮಾಡುವುದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.)

(ಸಮ್ಮತವು ಎದುರಾಳಿಗಳಲ್ಲಿ * ಮೀಮಾಂಸಕರೆಂದೂ, ವೇದಾಂತಿಗಳೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಮೀಮಾಂಸಕರೆಂದರೆ ವೇದವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಪರವಾಗಿಯೇ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳುವವರು. ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನವೂ, ಕಾಮ್ಯನಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮಗಳ ತ್ಯಾಗವೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯಕಗಳೆಂದು ಇವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ಒಳಭೇದಗಳಿವೆ. ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವವರದು ಒಂದು ಪಕ್ಷವು. ಆತರದ ಜ್ಞಾನವು ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೇನೋ ನಿಜ; ಆದರೆ

ವಾಗಿಲ್ಲವಿಷ್ಟೇಅಲ್ಲ; ಅದು ಅಜ್ಞಾನವಿದ್ದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅದು ಬದುಕಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ದ್ವೈತವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಮೋಕ್ಷವಾದರೋ ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೇ ಸರಿ. ಎಂದಮೇಲೆ ಕರ್ಮದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ನಾಶವಾದೀತು? ಒಂದೇಸಮನೆ ನಿತ್ಯ, ನೈಮಿತ್ತಿಕ, ಅಥವಾ ದೇವೀ ಯಾವುದೇ ತರದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಸ್ಥೆಯಿಂದ ಮಾಡುವವನಿಗೆ ದ್ವೈತದೊಳಗಿನ ನಂಬಿಗೆಯೇ ಬರಿಹವಾಗುವುದು ಸಹಜವಿದೆ. ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಜನ್ಮಾಗ್ನಿಯೇ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಮುಂದೆ ಇದರ ವಿವರಣೆಯು ಬಂದಿದೆ. ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೯, ೩೫, ೩೯ ಮತ್ತು ೯೬ ಮೊದಲಾದ ಸುಡಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

* ಇವರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ೨ನೆಯ ಸಂಪುಟದೊಳಗಿನ 'ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನ' ಎಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಲೇಖನವನ್ನೋದಿರಿ.

ಅದು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವು, ಅದರಿಂದ ನಮಗೆ ಏನೂ ಆಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ, ಎಂದು ಹೇಳುವವರದು ಇನ್ನೊಂದು ಪಕ್ಷವು. ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದವರು ಕೇವಲ ಕರ್ಮವಾದಿಗಳು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಬರೇ ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದೂ ಇವರ ಹೇಳಿಕೆ. ಇವರಿಗೆ ಪ್ರಾಭಾಕರರೆಂದು ಹೆಸರು. ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದವರು ಸಮುಚ್ಚಯವಾದಿಗಳು. ಯಾಕೆಂದರೆ ವೇದಗಳ ಕೊನೆಯ ಭಾಗವಾದ ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೇನೋ ಸರಿ; ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು; ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕರ್ಮವೂ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವೇ, ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಗೆ ಭಾಟ್ಟರೆಂದು ಹೆಸರು. ಭಾಟ್ಟರ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯-೧೩ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಪಕ್ಷವು ೧೪-೧೯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ).

(ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಹ ಎಷ್ಟೋ ಪಕ್ಷಗಳಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. (೧) ಅದ್ವೈತಾತ್ಮತತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರದು ಒಂದು ಪಕ್ಷವು. ಮತ್ತು (೨) * ಭೇದಾಭೇದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ವವನ್ನೊಪ್ಪುವವರದು ಇನ್ನೊಂದು ಪಕ್ಷವು. ಆದರೆ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷದವರು ಸಮುಚ್ಚಯವಾದಿಗಳು. ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಂತೆ ಉಪಾಸನೆ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನರೂಪ ಕರ್ಮವೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವೇ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವವರು. ಇವೆರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೭ನೆಯ ಸುಡಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ೬೮-೭೮ ಸುಡಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಅದ್ವೈತಾತ್ಮತತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಮುಚ್ಚಯವಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ಬಳಭೇದಗಳಿವೆ. † ಒಬ್ಬರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಇದೇ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಅದು ದೇಹಪಾತವಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಈ ಬಳಭೇದಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೭ನೆಯ ಸುಡಿಯ ಗದ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದೆ.)

* ಇದರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

(ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು) ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು (ಮೊದಲು) ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಈಗ (ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂಬದನ್ನೊಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾಟ್ಟಿರ) ಜ್ಞಾನಪಕ್ಷವು ಹೇಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನೊಡ್ಡಬಹುದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವ:-

“(ನಿತ್ಯ) ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆಯೆಂಬುವದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವಂತಿದೆ. ಎಂದ ಮೇಲೆ (ಕಠಿಣ ಮಾರ್ಗವಾದ) ಜ್ಞಾನದ ಗೊಂದಲವೇಕೆ ಬೇಕು? (ಆದರೆ ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು) ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ (ನಾನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವೆನು.) ಲಕ್ಷ್ಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕೇಳು. || ೯ ||

* ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು, ನಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕು; ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತ ಹೋಗಬೇಕು. || ೧೦ ||

ಹೀಗೆ ಮಾಡುವದರಿಂದೇನಾಗುವದು? ಎಂದರೆ—

ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಫಲವಾದ ದೇವತ್ವ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಇವನ ಸಮೀಪಕ್ಕೂ ಕೂಡ ಬರಲಾರವು. ನಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಸರಕದೊಳಗಿನಂತಹ ಕೀಳು ಜನ್ಮವೂ ಇವನಿಗೆ ಬರಲಾರದು.

|| ೧೧ ||

(ವರ್ತಮಾನ) ದೇಹಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮಗಳಂತೂ ಇಬ್ಬರಿಗೂ (ಎಂದರೆ ಕರ್ಮವಾದಿ-ಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳಿಗೂ) † ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಇರುವವು. (ಅವು ಕರ್ಮವಾದಿಗಳಷ್ಟೇ ಹತ್ತುವವೆಂದಲ್ಲ.) ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಜ್ಞಾನಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವಷ್ಟೇ ಕರ್ಮವಾದಿಗೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವವು. ಮತ್ತು ಆ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನಿಯ ಉತ್ತರವನ್ನೇ ಕರ್ಮವಾದಿಯೂ ಕೊಡಬಹುದು—

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ತಪ್ಪುಗಳು ಒಂದೇ ತರನಾಗಿ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು, ಅವುಗಳ ಪರಿಹಾರ:

(ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ) ಯಾವ (ಪ್ರವೃತ್ತಿ) ಪಾಪ ಪುಣ್ಯಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ಸದ್ಯಕ್ಕಿನ ದೇಹವು ಹುಟ್ಟಿ, ನಮಗೆ (ಸಂಸಾರದ) ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಉಣ್ಣಿಸುತ್ತಿರುವದೋ (ಆ ಪಾಪ ಪುಣ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ) ಅನುಭವಿಸಿಯೇ ತೀರಬೇಕು. ಅದರಿಂದಲೇ ಅವುಗಳ ನಾಶವಾಗುವದೇ ವಿನಾ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. || ೧೨ ||

ಆದರೆ ಸಂಸಾರವು ಕಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮಗಳ ಫಲವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಇವೆರಡನ್ನೂ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡೊಡನೆ, ಎಲ್ಲ ಅನರ್ಥವೂ ತಾನಾಗಿಯೇ ಕಡಿದು ಹೋಗಬಹುದಲ್ಲ! ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಿದರೆ ಅದು ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡದಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅನರ್ಥವು ಬರುವಂತಿದೆ:—

ಮತ್ತು ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು (ತಪ್ಪದೇ) ಮಾಡುತ್ತ ಹೋಗುವದರಿಂದ ಪಾಪವೂ ಇವನಿಗೆ ಗಂಟು ಜೀಳಲಾರದು. ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟಿನಮೇಲಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ, ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ, ಕರ್ಮಮಾಡಿದ ವಿನಾ ಬೇರೆ ಗತಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದುದರಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುವು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಗೊಂದಲಕ್ಕೇ ಹೋಗದೆ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೇ ರತನಾಗತಕ್ಕದ್ದು. || ೧೩ ||

(ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂಬ ಭಾಟ್ಟಮತ) ವನ್ನೊಪ್ಪಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಆದರೆ (ನಿಜವಾಗಿ) ನೋಡಿದರೆ, ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಮತಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧ) ಆತ್ಮನನ್ನು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ವರ್ಣಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೇ (ವೇದದಲ್ಲಿ) ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವ ಯಾವ (ವೇದ) ಪ್ರಮಾಣವೂ ಸಿಕ್ಕುವಂತಿಲ್ಲ—

ವಾದರೂ ಸಮಾಸವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಪಕ್ಷದವರು ಮತ್ತೊಂದು ಪಕ್ಷದವರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಜಾಜಿದಾರದು—ಎಂಬ ನ್ಯಾಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಬ್ಬರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿಯೇ ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ (೨. ೨. ೧೦) ಮೇಲಿನ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಇದರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಸಹಿತವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಗಳೆಲ್ಲ ಎಷ್ಟಿರುವವೋ ಅವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ (ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ) ಕರ್ಮವೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಾಧನವು. || ೧೪ ||

(ಅವುಗಳೊಳಗೆ) ಪ್ರಮಾಣವು ಸಿಕ್ಕದಿದ್ದರೆ ಅದು ಸಿನ್ನ ತಪ್ಪೇ ಸರಿ, ಎಂದು ಯಾರೂ ಅನ್ನುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ—

ಶ್ರುತಿಗಳೊಳಗಾಗಲಿ, ಸ್ಮೃತಿಗಳೊಳಗಾಗಲಿ 'ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು' ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ವಿಧಿಗಳು ಸಿಕ್ಕುವವೇನೋ ಎಂದು (ನಾನು) ದಾಸತಿಬಿಟ್ಟು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹುಡುಕಾಡಿದೆನು. (ಆದರೆ) ಆ ತರದ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವಾದರೂ ನನಗೆ ಕಾಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು (ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ಹೊರತು) ಬೇರೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದ ಮೇಲಂತೂ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸವೇ ಇಲ್ಲ. || ೧೫ ||

(ಅದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಿಯಾದರೂ ಏತಕ್ಕೆ ಬೇಕು?) ಅದಿಲ್ಲದೆಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯ (ಲೌಕಿಕ) ವ್ಯವಹಾರದಂತೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಶಕ್ಯವಾಗಬಹುದಲ್ಲ! ಎನ್ನುವದೂ ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ—

ಃ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಿಯಿಲ್ಲದೆಯೇ ಪರಲೋಕವು ಸಿಕ್ಕಬೇಕೆಂದು ಯಾವ ಕರ್ಮವು ಮಾಡಲ್ಪಡುವದೋ, ಅದು ಬುದ್ಧಿಯೊಳಗೆ ಹಾಕಿದ ಆಹುತಿಯಂತೆ ಅವನಿಗೆ (ಎಂದರೆ ಸಾಧಕನಿಗೆ) ಯಾವ ಉಪಕಾರವನ್ನೂ ಮಾಡಲಾರದು. || ೧೬ ||

ಜೈಮಿನಿಯು ವೇದಬಲ್ಲವನೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಅವನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರಷ್ಟೇ? ಆದರೆ ಅವನೂ ಸಹ ಹಾಗೆಯೇ ಹೇಳಿರುವನು. (ಅದರಿಂದಲೂ ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ):—

“ವೇದವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಪರವಾಗಿರುವದರಿಂದ, (ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು) ಉಳಿದುದನ್ನು (ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಾದಿಗಳನ್ನು) ಹೇಳುವ (ವೇದ) ಭಾಗವೆಲ್ಲ 'ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವು'” (ಜೈ. ಪೂ. ಮೀ. ಸೂ. ೧. ೨. ೧.) ಎಂದು ವೇದ

ಬಲ್ಲವನಾದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಜೈಮಿನಿಯೇ ಉಚ್ಚಸ್ವರದಿಂದಲೂ, (ಒಳ್ಳೇ) ಅಟ್ಟಹಾಸದಿಂದಲೂ ಹೇಳಿರುವನು. || ೧೭ ||

ವೇದದೊಂದು ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ (ಕರ್ಮವೇ ಕರ್ತವ್ಯವು):—

“ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ (ತನ್ನ ಆಯುಷ್ಯದ) ನೂರು ವರುಷಗಳನ್ನು ಕಳೆಯಲಿಚ್ಛಿಸಬೇಕೆಂದು (ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ ೨) ವೇದಮಂತ್ರವು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ, (ಮುಮುಕ್ಷುವಿನ) ಆಯುಷ್ಯವೆಲ್ಲ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಕಳೆದು ಹೋಗಬೇಕೆಂಬುದು ವೇದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದಂತಾಯಿತು. || ೧೮ ||

ಜ್ಞಾನಿಯಾದರೂ ಸಸ್ತು (ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ) ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ, (ವೇದಾಂತ) ವಾಕ್ಯಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ಕ್ರಿಯಾಪದವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ, (ಜ್ಞಾನಿಗೆ) ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಲ್ಲಿಯೂ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು:—

* ಕ್ರಿಯಾಪದದ ವಿನಾ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ (ಬೇರೆ ಬೇರೆ) ಪದಗಳು ಕೂಡುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪದಗಳಿಲ್ಲದೆ (ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ) ಯಾವ ವಾಕ್ಯವೂ ಸಮಂಜಸವಾಗಲಾರದು. ಅದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವೇ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವ (ವೇದ) ವಾಕ್ಯಗಳೇ ಇಲ್ಲ (ವೆಂದಂತಾಯಿತು.) || ೧೯ ||

(ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ) ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ:—

ಕರ್ಮವೇ (ನೋಡು) ಮುಖ್ಯ (ಸಾಧನ) ವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ಅದರ ದೊಂದು ಭಾಗವಾಗಬಹುದು. (ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ) ಕರ್ಮವು ಅದರದೊಂದು ಭಾಗವಾಗಬಹುದು. (ಅಥವಾ ಎರಡೂ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ) ಅವುಗಳನ್ನು ಏಕೂಡಿಯೇ ಆಚರಿಸು

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಮುಂದೆ ವಿಸರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಸಮಂಜಸವಾದಗಳೆಲ್ಲವುಗಳ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

ಪದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯು ದೊರಕಬಹುದು. (ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನವಿ
ದ್ವರೂ ಅದರಿಂದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಏನೂ ದೋಷ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. || ೨೦ ||

ಕಿಂಬಹುನಾ, ಜ್ಞಾನವನ್ನೊಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಿ, ಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದಿರಲಿ ;
(ಕರ್ಮದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೇ) ಜ್ಞಾನವೊಂದರಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಲಾ
ರದು :—

ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಆಶ್ರಮಗಳಿಗೂ (ವಿಹಿತ) ವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಕಾಯಿಕ,
ವಾಚಿಕ, ಮಾನಸಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಯಥಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಒಳ್ಳೇ ರೀತಿಯಿಂದ
ಆಚರಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ) ಮೋಕ್ಷವಾದೀತೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವ ಸಾಧನ
ದಿಂದಲೂ ಆಗಲಾರದು. || ೨೧ ||

III

ಸಿದ್ಧಾಂತಪಕ್ಷವು

ಇದೆಲ್ಲ ಬೊಳ್ಳು ಹರಟೆಯೆಂದೂ, ತಪ್ಪಾದುದೆಂದೂ (ಓದುಗರ ಮನ
ದಲ್ಲಿ) ನಿಶ್ಚಯವಾಗಲೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ಹೀಗೆ (ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆಯ ಆಯಾಸವೇ ಕಾರಣವಿಲ್ಲೆಂದು) ಹೃದಯ
ವನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡು, ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಕೊಬ್ಬಿದ ಮನ
ಸ್ಸುಳ್ಳವರಾಗಿ, (ಅದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಹೋಮಗಳ) ಹೊಗೆ
ಯಿಂದ ಜಂಗು ತಿಂದುಹೋದ ಬುದ್ಧಿಯವರಾದ ಕರ್ಮತರ ಈ ತರದ
ಕೂಗುಗಳು ಯಜ್ಞಶಾಲೆಗಳೊಳಗಿಂದ ನಿಜವಾಗಿಯೂ (ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ)
ಕೇಳಬರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. || ೨೨ ||

ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ (ಕರ್ಮವಾದದೊಳಗಿನ) ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸ
ಲಾರಂಭಿಸುವೆವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ಅದರೊಳಗಿನ ಎಂದರೆ ಕರ್ಮವಾದದೊಳಗಿನ ದೋಷಗಳನ್ನೆಲ್ಲ
ಹೆಚ್ಚು ಅವಸರ ಮಾಡದೆ, ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದವರು (ಇನ್ನೊತ್ತಿನವರೆಗೆ)

ಹೇಳಿದ್ದೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವಂತೆ, ನ್ಯಾಯಪೂರಿತವಾದ ನುಡಿಗಳಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ತೋರಿಸಿ* ಕೊಡುವೆವು. || ೨೩ ||

೧

(ಈಗ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಚ್ಚಾನಕಾಂಡ ಕರ್ಮಕಾಂಡಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ. ಎಂದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ಕರ್ಮಬಿಂದು ದೊರಕಲಾರದೆಂಬದೂ, ಚ್ಚಾನಕವಿಂದಲೇ ಅದು ಏಕೆ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬದೂ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಇವೆರಡೂ ಕಾಂಡಗಳ ಫಲ, ಅಧಿಕಾರ, ವಿಷಯ ಅಥವಾ ಸ್ವರೂಪ, ಮತ್ತು ಸಾಧನಗಳೆಲ್ಲವೂ ತೀರ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವವೆಂದು ಕಂಡುಬರುವವು. ಮತ್ತು ಎಂತೆಯೇ ಕರ್ಮವು ಅಚ್ಚಾನಕ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಂಸಾರ ನಾಶಕವಾಗಿರದೆ ಸಂಸಾರಕಾರಕ ಮಾತ್ರವಾಗಿರುವದೆಂಬದು ಇದರಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ಕರ್ಮವು ತೀರ ಸಿರುಪಯುಕ್ತವಾದುದೆಂದು ವೇದಾಂತಿಯು ಹೇಳುವನೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾಗಿ ಚ್ಚಾನಕವು ಉದಯವಾಗಬಲ್ಲದು. ಎಂದರೆ ಕರ್ಮವು ಚ್ಚಾನೋತ್ಪತ್ತಿ ದ್ವಾರಾ ಮಾತ್ರ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದೀತೇ ಹೊರತು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು - ಎಂಬುದೇ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವೆಲ್ಲ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ.)

ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಫಲವು † ಬೇರೆ; ಚ್ಚಾನಕಾಂಡದ ಫಲವು ಬೇರೆ ಕರ್ಮದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಫಲಗಳು ‡ ನಾಲ್ಕು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಮೋಕ್ಷವಾಗಲಾರದಾದುದರಿಂದ, ಮೋಕ್ಷವು ಕರ್ಮಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ—

* ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ ಮೇಲೆ ರಾಮದತ್ತನೆಂಬವನು ಬರೆದ ' ಸಾರಾರ್ಥ 'ವೆಂಬ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೪-೫೩ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ ಮತದ ಖಂಡನೆಯಾಗಿರುವದೆಂದೂ, ಮುಂದೆ ೫೪-೬೬ರಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಮತದ ಖಂಡನೆಯಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಸೂಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

† ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಫಲವು ಸಾಧ್ಯ, ಚ್ಚಾನಕಾಂಡದ ಫಲವು ಸಿದ್ಧವೆಂದು ೨೨-೨೩ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿದ ಮಾತೇ ಇಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ.

‡ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನನಾಶವೊಂದೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಕರ್ಮವು (ಮುಕ್ತಿಗೆ) ಎಂದೂ ಸಾಧನವಾಗಲಿರುವದು. (ಯಾಕೆಂದರೆ) ಕತ್ತಲೆಯಿರುವದರಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಭ್ರಮವು (ಮತ್ತಿಷ್ಟು) ಕತ್ತಲೆಯಿಂದ ಹೇಗೆ ದೂರಾಗಲಾರದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಅಜ್ಞಾನವು (ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವ) ಕರ್ಮದಿಂದ ನಾಶವಾಗಲಾರದು. || ೨೪ ||

ಮುಕ್ತಿಯು ಕರ್ಮಸಾಧ್ಯವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ, (ಬೇರೆ) ದೋಷವು ಬಂದೇ ಬರುವದು—

ಮುಕ್ತಿಯು ಬಂದೇ ಕರ್ಮದಿಂದ ಸಿಕ್ಕಬಹುದು; ಅಥವಾ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳ (ಬಟ್ಟಾರ) ಫಲವೆಂದು ಸಿಕ್ಕಬಹುದು. (ಆದರೆ ಎರಡೂ ರೀತಿ ಯಿಂದಲೂ ಕರ್ಮವಾದವು ದೋಷಾಸ್ಪದವು. ಹೇಗೆಂದರೆ) ಬಂದೊಂದ ರಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವಂತಿದ್ದರೆ, ಉಳಿದ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ವೃಥಾವಾಗುವವು. ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡಿಯೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವಂತಿದ್ದರೆ, ಅವೆಲ್ಲ ಕೂಡಿ ಬಂದೇ † ಕರ್ಮವಾಗಬೇಕಾಗುವದು. || ೨೫ ||

ಎಲ್ಲತರದ ಕರ್ಮಗಳೊಳಗೂ, 'ಆಯಾ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಫಲ ವೆ'ಂದು (ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವು ಆಯಾ) ಕರ್ಮವನ್ನು ವಿಧಿಸುವಾಗಲೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ಯಾವ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಫಲವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲವೋ? ಅಂತಹ ಕರ್ಮವೂ ಕೂಡ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಲಾರದು—

ನಿತ್ಯಕರ್ಮವು ಪಾಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೊಳೆಯುವದಾದುದರಿಂದ, ಅದು ನಿಜವಾದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡಲಾರದು ಅದರಂತೆಯೇ ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮವಾದರೂ ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಫಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೊಡಬಲ್ಲದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ಅದರಿಂದಲೂ ಬಿಡುಗಡೆಯು ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. || ೨೬ ||

(ಆಬಗ್ಗಿ ವೇದ) ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ :—

ಕರ್ಮವು ಸಾಧನವೆಂದೂ, (ಇಂದ್ರಲೋಕ, ಚಂದ್ರಲೋಕಾದಿ) ಪರಲೋಕಗಳು (ಅದರಿಂದ ಸಿಕ್ಕಬಹುದಾದ) ಸಾಧ್ಯವೆಂದೂ, ವೇದಲ್ಲಿಯೇ

ಮಾತ್ರ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಅವುದೇ ಕರ್ಮದಿಂದ (ಎಂದರೆ ಇಂತಹ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದೊಂದು ಕರ್ಮದಿಂದ) ಮೋಕ್ಷವು ದೊರಕುವದೆಂಬದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ತನ್ನ ಬಾಯಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನಾನೆಲ್ಲಿಯೂ ಕೇಳಿಲ್ಲ. || ೨೭ ||

ನಾವಾಗಿಯೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಮಾತನ್ನು (ಮತ್ತೆ) ಹೇಳುವದೆಂದರೆ, *ಅತ್ತಿಯು (ತನ್ನ ಒಣದೊಡ್ಡಿಸ್ತಿಕೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಸೂಸೆಯು ಆ ಮಾತನ್ನು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದರೂ, ಭಿಕ್ಷು ಕನಿಗೆ) 'ಇಲ್ಲ; ಮೋಗು' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ-ತೀರ ನಿರುಪಯೋಗಿಯಾದ ಹಾಳುಹರಟೆಯೇ ಸರಿ:—

ನಿಷಿದ್ಧ ಮತ್ತು ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಾನೂ ಬಿಡಬೇಕೆಂತಲೇ ಹೇಳುವಂತೆ ನೀನಾದರೂ (ಬಿಡಬೇಕೆಂತಲೇ) ಹೇಳುವಿ. ಮತ್ತು (ನಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕನುಸರಿಸಿ) ನಿತ್ಯ (ಕರ್ಮ)ಕ್ಕೆ ಫಲವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ, (ಮತ್ತು ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮವಂತೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸದೇ ಇರುವದರಿಂದ) ಮೋಕ್ಷವು ಕರ್ಮದಿಂದ ಸಿಗತಕ್ಕ ವಸ್ತುವಾಗಲಾರದು. || ೨೮ ||

ಕರ್ಮಕಾಂಡದ †ಅಧಿಕಾರಿಯೇ ಬೇರೆ, ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದ ಅಧಿಕಾರಿಯೇ ಬೇರೆ.

ಹೀಗೆ ಇಷ್ಟೋತ್ತಿಸವರಿಗೆ 'ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯು ದೊರೆಯುತ್ತಿರಲಿಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದ ಗದ್ದಲವೇಕೆ?' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಈಗ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವೊಂದರಿಂದಲೇ ಮಾತ್ರ ಇದೆಲ್ಲ ಸಂಸಾರ (ವೆಂಬ) ದುಃಖವು ಕಡಿದುಹೋಗುತ್ತದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಇನ್ನಿಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಲೆಂದು, **ಯಾವುದೇ** ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಪುನಃ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಬೇಕಾದರೆ, (ಅದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ) ಕಾರಣವೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ (ಮುಂದಿನ ನುಡಿಯನ್ನು) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

* ಟಿಪ್ಪಣಿ ನೋಡಿರಿ. † ವರ್ಣಾಶ್ರಮವರ್ಣವಸ್ಥಾಭಿಮಾನಿಯಾಗಿ, ತಾನು ಅನಂದರೂಪನಿರುವನೆಂಬದನ್ನು ಮರೆತು ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗಿರುವವನೇ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಅಧಿಕಾರಿ. ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯಸಂಪನ್ನನಾಗಿ, ಸಂನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಆತ್ಮಾತ್ಮಾವಿವೇಕಿಯಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವೇಕ್ಷಿಯಾದ ಮುಮುಕ್ಷುವೇ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದ ಅಧಿಕಾರಿ.

ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯವೇನೆಂದರೆ: (ಲೌಕಿಕ ಸುಖಸಾಧಕ ಮತ್ತು ದುಃಖಹಾರಕಗಳಾದ ಕರ್ಮಗಳಬಗ್ಗೆ ವೇದವು ಸುಮ್ಮನಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ) ನಾವು ಅಂತಹ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ವೇದವು ಬೇಡ ಬೇಡವೆಂದು ಹೇಳಿದ(ನಿಷಿದ್ಧ)ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ(ಕೂಡ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ) ಮಾಡುತ್ತೇವಷ್ಟೇ? ಇವುಗಳನ್ನಾ ದರೂ ನಾವು ಏಕೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ? ನಾವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ *ಅಪೂರ್ಣರೆಂದೂ, ನಮಗೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಲೇ ಸುಖವು ಸಿಕ್ಕುವದೆಂದೂ, ದುಃಖವಾಗುವದೆಂದೂ ನಂಬಿ, ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು(ನಮಗೆ ಸುಖದಾಯಕವಾದುದರಿಂದ) ಹಿತವಾದವೆಂದೂ, ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು (ದುಃಖದಾಯಕವಾದುದರಿಂದ) ಅಹಿತವಾದವೆಂದೂ ತಿಳಿದು, ಬಿಸಿಲುಗುದುರೆಯ ನೀರು ಕುಡಿದು ನೀರಡಿಕೆಯನ್ನು ಹಿಂಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೆಳಸುವ ಹುಚ್ಚನ ಹಾಗೆ, ನಮಗೆ †ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುವ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ, ಹಿತವೆಂದು ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ದೊರಕಿಸಬೇಕೆಂದೂ, ಅಹಿತವೆಂದು ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ, ನಾವು ದಾವತಿಬಟ್ಟು ಈ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವೆವಲ್ಲವೇ? (ಎಂದರೆ ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು-ನಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆಲ್ಲ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳೆಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಜೀಜವೆಂಬುದು ಕರ್ಮವಾದಿಗೂ ಸಹ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿದೆ.) ಇನ್ನು, ಅದರಂತೆಯೇ ಪಾರಲೌಕಿಕ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಕಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ (ನೈಮಿತ್ತಿಕ) ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ (ಎಂದರೆ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸಹ) ಈ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳೇ ಕಾರಣವೋ, ಅಥವಾ ಅವಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಜೀರಿ ಏನಾದರೂ (ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು) ಕಾರಣವುಂಟೋ, ಎಂದು ನಾವು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತೇವೆ. (ಅದು ಏತಕ್ಕೆ ಬೇಕು? ಅಥವಾ) ಅದರಿಂದೇನಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ, ಎಂದರೆ ನಾವು ಹೇಳುವ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿರಿ. ಲೌಕಿಕ ಅಥವಾ ವೈದಿಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುಜ್ಞಾನವೇ (ಈ ತರದ ವೈದಿಕ) ಕರ್ಮಪ್ರವೃತ್ತಿಗೂ ಕಾರಣವೆಂದು

* ಈ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಮೂಲ. ನಾವು ವಸ್ತುತಃ ಪೂರ್ಣರಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದ ಗದ್ಯಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಮೇಲೆ ೧೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಸಿಕ್ಕೆಯವಾಗಿ, 'ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಂನ್ಯಾಸವು ಅವಶ್ಯಕವೆಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಿದ್ಧವಾಗದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ, ಕರ್ಮತ್ಯಾಗಿಗಳಾದ ನಾವು (ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳು) ಸತ್ತಂತೆಯೇ ಸರಿ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಮಾತ್ರವಾದ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ನಮಗೆ ಅಧಾರವಾಗಿರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕರ್ಮಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನವನ್ನಂತೂ ನಾವು (ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ) ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ (ಇದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿ), ಬಿಸಿಲುಗುದುರೆಯ ನೀರನ್ನು ಕುಡಿಯಲೆಳಸುವವನು ಮೋಹದಿಂದಲೇ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಂತೆ, ಸತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ (ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನವೇ) ಎಲ್ಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೂ (ಎಂದರೆ ಲೌಕಿಕ, ನಿಷಿದ್ಧ, ಮತ್ತು ವೇದವಿಹಿತವಾದ ಸಿಕ್ಕ, ನೈಮಿತ್ತಿಕ, ಕಾಮ್ಯಮೊದಲಾದ ಯಾವುದೇ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ) ಮೂಲವೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ, (ಕರ್ಮವಾದಿಗಳಾದ) ನೀವು ಸತ್ತಂತಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷವು ಮಾತ್ರ ಬಲವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಸಿಕ್ಕಿತವಾಗದಿರದು. (ಆದರೆ ಕೆಳಗಿನ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಿಂದ ಈ ಮಾತೇ ಸಿಕ್ಕೆಯವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ):—

(ಜನರು) ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ (ಕೆಲವು) ವಸ್ತುಗಳು ಹಿತವಾದವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅವುಗಳನ್ನು ದೊರಕಿಸುವದಕ್ಕೂ, ಕೆಲವು ಅಹಿತವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅವು ಬರದಂತೆ ಎಚ್ಚರಪಡುವದಕ್ಕೂ ಉದ್ಯುಕ್ತರಾಗುತ್ತಾರಷ್ಟೇ? ಹೀಗೆ **ನೊಡಲೇ ಹಿತಾಹಿತಗಳಿಗಾಗಿ ತೊಳಲುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ** * ವೇದಶಾಸ್ತ್ರವು (ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು) ದೊರಕಿಸುವ ಮತ್ತು ಪರಿಹಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಸೂರ್ಯನ ಹಾಗೆ (ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ) ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. || ೨೯ ||

(ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯ ಅನಂದರೂಪವಾದುದೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವು. ಎಂದರೆ ವಸ್ತುತಃ ನಾವು ಅದ್ವಿತೀಯರಾಗಿಯೂ ಅನಂದರೂಪರಾಗಿಯೂ ಇದ್ದೇವೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧಮಾಡಬಹುದು. ತನಿ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಷೆಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, 'ಇಷ್ಟೋತ್ತಿನವರೆಗೆ

ನಾನು ಸುಖವಾಗಿ ಮಲಗಿದ್ದೆನು' ಎಂದು ನಾವು * ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನು, † ಸುಖವೆಂದರೇನು? ಎಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಯಾವುದರ ಸಲುವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವವೋ, ಯಾವುದು ಉಳಿದ ಯಾವದೇ ವಸ್ತುಗಳ ಸಲುವಾಗಿ ಇರದೆ ತನ್ನ ಸ್ವಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಬೇಕಾಗುವದೋ, ಅದೇ ಸುಖವೆಂದು ಬಲ್ಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಲಕ್ಷ್ಯಣಗಳೇ ಆತ್ಮನಿಗಾದರೂ ಹತ್ತುವವು. ಹೀಗೆ ಸುಖ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಇವೆರಡೂ ವಸ್ತುಗಳ ಲಕ್ಷ್ಯಣಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವೆರಡೂ ವಸ್ತುಗಳು ಮೂಲತಃ ಒಂದೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇದ್ದುದಾದರೆ ಅವುಗಳ ಲಕ್ಷ್ಯಣಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ಸುಖ=ಆತ್ಮ, ಅಥವಾ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಸುಖವೆಂದು ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. ಆತ್ಮನು ಆನಂದರೂಪನೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ‡ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ನಾವು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವದು ಸಮಗಾಗಿ. ಹೆಂಗಸು, ದುಡ್ಡು, ಸೆಲ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನಿಗಾಗಿಯೇ ಪ್ರಿಯವಾಗುತ್ತವೆ. ನಾವೇ ಇಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸಮಗೆ ನಿರುಪಯುಕ್ತವೇ. ನಾವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಇವೆಲ್ಲಬೇಕು. ಆದರೆ ಸಮ್ಮನ್ನೇ ನಾವು ಪ್ರೀತಿಸುವದು ಮಾತ್ರ ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಯಾವದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಸಲುವಾಗಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಸಮ್ಮ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಸಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರೇಮವು ನಿರುಪಾಧಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ಪರಮಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ, ಎಂದರೆ, ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ತೀರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪದ ಅಥವಾ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಸುಖಸ್ವರೂಪನಿರಲೇಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ಪ್ರೇಮವಿರುವದಿಲ್ಲವೋ, ಅದು ಸುಖರೂಪವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಹೆಂಡಿರು ಮಕ್ಕಳು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಮೊದಲುಮಾಡಿ ಹುಲ್ಲುಕಡ್ಡಿಯ

* ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಿಕ ಅಭ್ಯಾಸ ೧, ಶ್ಲೋಕ ೨೩ ನೋಡಿರಿ.

† ಅದೀಗ್ರಂಥದ ೧, ೨೪ ನೋಡಿರಿ.

‡ ಅದೀಗ್ರಂಥದ ೧, ೨೫ ನೋಡಿರಿ.

ವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ತಮ್ಮನ್ನೇ ತಾವು ನಿರುಪಾಧಿಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತವೆಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವೇ. ಇನ್ನು, ವೇದವಂತೂ 'ಎಷೋಸ್ಯ ಪರಮ ಆನಂದ' ಬೃ. ಉ. ೪. ೩. ೨೨, 'ಆತ್ಮೈವಾನಂದ' ತೈ. ಉ. ೨. ೫, ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಆತ್ಮನು ಆನಂದಸ್ವರೂಪನೆಂದು ಕಂಠೋಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಬತ್ತಿ ಬತ್ತಿ ಮೇಳುತುವೆ.) ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ *ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಗಳೆಂಬ (ಮೂರು) ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನು ಕೇವಲ ಪರಮಾನಂದ ಸ್ವರೂಪನೆಂದೂ, ಆರನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನಂತೆ (ಎಂದರೆ ಅಭಾವದಂತೆ) ದುಃಖವು ಮೂಲತಃ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದತ್ತುವದೇ ಶಕ್ತವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಈ ತರುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವಾಗದ್ದರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಹಿತವಾಗಬೇಕೆಂದೂ, ಅಹಿತವಾಗ ಬಾರದೆಂದೂ- ಮರುಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಸಿಂಪು ಇವುಗಳ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನ ವಾಗದ್ದರಿಂದ ಅವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ನೀರು ಮತ್ತು ಬಿಕ್ಕಿಯೆಂದು ಮೋಹ ವಾಗುವಂತೆ- ಮೋಹವು ಹುಟ್ಟಿ, ಅದೇ ಎಲ್ಲ (ಕರ್ಮ) ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗುವದೆಂದು (ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ) ನಿಶ್ಚಿತವಾದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಾನಾಗಿಯೇ (ಕರ್ಮ ಸಾಮಗ್ರಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಿದ್ದು) ಆಯಾ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲ (ಪರಮಾರ್ಥತಃ) ನಿಜವಾದುವೆಂದೂ, ಅವು ಮಾನವಕರ್ತವ್ಯದ ಧೈಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂದೂ ಮಾತ್ರ, ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲೆಂಬ ಮುಂದಿನ ಮಾತನ್ನೇ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:-

ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ (ಹಿತವೆಂದು ತೋರುವ ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು) ದೊರಕಿಸಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನಾಗಲಿ, ಅಥವಾ (ಅಹಿತವೆಂದು ತೋರುವ ವಸ್ತು

* ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು 'ಆತ್ಮನು ಅನಂದರೂಪನೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಸಿದ್ಧ ಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅವರು ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧವಾದಂತೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಪ್ರಮೇಯವು ಅವೈತಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಉದಾ: 'ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿ' ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣಗ್ರಂಥದ ಗನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ದಲ್ಲಿಯೂ, ಅದರ ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು 'ಸಂಕ್ಷೇಪ ತಾರೀರಿಕ'ದೊಳಗಿನ ಗನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೨ ರಿಂದ ೨೬ ರ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಒಳ್ಳೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾರವನ್ನೇ ನಾವು ಮೇಲೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಗಳನ್ನು) ದೂರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನಾಗಲಿ, (ವೇದ) ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಇಚ್ಛೆಗಳು ಅವನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಇರುವವು. ಯಾಕೆಂದರೆ *ಪಶುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವು ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. || ೩೦ ||

ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ವಿಷಯವೇ ಬೇರೆ; ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದ ವಿಷಯವೇ ಬೇರೆ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿಯದವನೇ ವಿಧಿ-ನಿಷೇಧಪರವಾದ ವೇದದ (ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೆ) ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಿರುವನೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಈಗ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವಾದ ಆತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವನೇನೆಂಬದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ (ಈ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಕರ್ಮ) ಪುನೃತ್ತಿಯಾಗುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ಬಂಗಾರದ ಆಭರಣವು ಕೊರಳೊಳಗಿದ್ದರೂ, ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದು ತನಗೆ ಇನ್ನೂ ಸಿಕ್ಕೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭ್ರಮೆಪಟ್ಟು, ಅದನ್ನು ದೊರಕಿಸಬೇಕೆಂದು ಮನುಷ್ಯನು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು (ಅದಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ) ತಾನಾಗಿಯೇ ದೂರಾಗಿದ್ದರೂ, ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತನ್ನ ನೆರಳೇ ರಾಕ್ಷಸನೆಂದು ಭಯಪಟ್ಟು ಮೂಢಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹುಲಿ, ಕಳ್ಳ ಮೊದಲಾದ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪರಿಹಾರ್ಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ದೂರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂತಲೂ, (ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇನ್ನೂ) ಸಿಕ್ಕದಿರುವ (ಹಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು) ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂತಲೂ ಮನುಷ್ಯನು ಆಲಸುತ್ಪಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. || ೩೧, ೩೨ ||

ಈ ತರದ ನಾಲ್ಕು ವಿಷಯಗಳೊಳಗೆ ಅವುದರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ

* ಮೇಲಿನ ನುಡಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಟ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನೋದಿರಿ.

† ಜ್ಞಾನಕಾಲಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವು ಭವ್ಯವೆಂದರೆ ಮುಂದಾಗಬೇಕಾದುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಭೂತವೆಂದರೆ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕರ್ಮವು ಪುರುಷತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬರುವದೂ ಬಿಡುವದೂ ಸಾಧಕನ ಕೇವಲ ಇಚ್ಛೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುತಂತ್ರವು.

ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಮತ್ತು ಅವರ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ:—

ಯಾವ (ಸ್ವರ್ಗಾಟ) ವಸ್ತುಗಳು (ನಮ್ಮ ಅಧೀನವಾಗದೇ ಇರುವದರಿಂದ) ಗಳಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯಗಳಾಗಿರುವವೋ, ಮತ್ತು (ಅದರಂತೆಯೇ ಸರಕ ಮೊದಲಾದ) ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳು (ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಭಯಾವಹವಿರುವದರಿಂದ) ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವಿಷಯಗಳಾಗಿರುವವೋ, ಅಂಥವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವೇದವು ಹೇಳುವ ಆಯಾ ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಂಡು, ಅದರಂತೆ ಆಚರಣೆ ಮಾಡಿ, ಬೇಕಾದ ವಸ್ತು ಸನ್ನು ಕೈವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು; ಮತ್ತು ಅನಿಷ್ಟವಾದುದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು. || ೩೩ ||

ಆದರೆ ಉಳಿದೆರಡು (ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ) ಸ್ವಭಾವತಃ ಒಂದು (ಎಂದರೆ ಭಾಯಾರಾಕ್ಷಸವು) ಪರಿಹೃತವಾಗಿಯೇ ಇರುವದು ಮತ್ತೊಂದು (ಎಂದರೆ ಕಂಠಾಭರಣವು) ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿಯೇ ಇರುವದು. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗಾಗಿ (ಎಂದರೆ ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಪ್ತಿ-ಪರಿಹಾರಗಳಿಗಾಗಿ) ಬೇರೆ ಕರ್ಮವೇನೂ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ಮೂಲತಃ ಪರಿಹೃತ (ಎಂದರೆ ದೂರಾಗಿಯೇ) ಇದೆಯೆಂದೂ, ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಾಪ್ತವೇ ಇದೆಯೆಂದೂ ಜ್ಞಾನವಾದರೆ ಸಾಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಸ್ತುತಃ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾಧೀನವಾದ ಈ (ಪ್ರಾಪ್ತಿಪರಿಹಾರಗಳಿಗೆ) ನಮ್ಮ ಮೋಹವೊಂದೇ ಅಡ್ಡಬರುವದೆಂಬದು (ಮೇಲೆಯೇ ಕಾಣಿಸುವಂತಿದೆ.) ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಕರ್ಮದಿಂದ ಎಂದೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರವು. || ೩೪ ||

*ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಸಾಧನವೇ ಬೇರೆ; ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದ ಸಾಧನವೇ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮತತ್ವದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವೊಂದರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಪರಮಾನಂದ ಸುಖವು ಸಿಕ್ಕುವದೆಂದೂ, (ಬೇಡಾದ) ದುಃಖವೆಲ್ಲ

* ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಸಾಧನವಾದ ಕರ್ಮವು ಸ್ವತಃ ಜಡವು; ಅದು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನಾಗಿಯೇ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡಲಾರದು. ಅದರ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ದೇಹಾದಿ ಸಲಕರಣೆಗಳೂ ಈಶ್ವರನ ಸಹಾಯವೂ ಬೇಕು. ಅದರ ಫಲವೂ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನಾಗಿಯೇ, ಮತ್ತು ಅಗಿಂದಾಗರೇ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿರುತ್ತದೆ.

ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ ಏಕೆ ಹೇಳಬೇಕು ? ಕರ್ಮದಿಂದೇಕೆ ಅವು ಸಾಧಿಸಲಾರವು, ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ :—

ಕರ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಅದು ನಮ್ಮ ಮೋಹವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಮರ್ಥವಾಗಲಾರದು. ಕತ್ತಲೆಯ ಮೈರಿ ಯಾದ ಸೂರ್ಯನು ಮಾತ್ರ ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಹೊಡೆದೋಡಿಸುವಂತೆ, ಮೋಹಕ್ಕೆ ಮೈರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಮೋಹವನ್ನು ಹೊಡೆದು ಹಾಕುವದೆ (ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.) || ೩೫ ||

ಆಕ್ಷೇಪ:—ಹಾಗಾದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಾದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಕಾರಣವಲ್ಲವೇ ? ಯಾಕೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ-ಶಿಷ್ಯ-ಆಚಾರ್ಯರೆಂಬ (ದ್ವೈತ ವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲದೇ) ಯಾರಿಗೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದು !

ಸಮಾಧಾನ:—ಆದರೆ ಇದೇನು ದೋಷವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ ಯಥಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ, ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ನಾಶಪಡಿಸುವ ಈ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಉದಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರಾದಿಗಳ ಸಾಹಾಯ್ಯವು ಅವಶ್ಯಕವು. ಅದು ಹುಟ್ಟಿದೊಡನೆ ತಾನಾಗಿಯೇ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಂದು ಬಿಡುವದಲ್ಲದೆ, ಆ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾದಿಗಳ ಸಹಾಯವು ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಬೇಕಾದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಸಹಾಯವು ಬೇಕು ; ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಫಲವು ಸಿಕ್ಕಬೇಕಾದರೂ ಉಳಿದವುಗಳ ಸಹಾಯವು ಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮವು (ಮುಂದಿನ) ಫಲಗಳಿಗೆ ಸಾಧನಮಾತ್ರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಕಲ್ಪ * ಕೋಟಿವರುಷಗಳ ಮೇಲೆ ಸಿಕ್ಕಬೇಕಾದ ಫಲವನ್ನು ಅದು ಉಳಿದ ಕಾರಕಗಳ (ಎಂದರೆ ದೇಹಾದಿ ಸಲಕರಣೆಗಳ) ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ತಾನಾಗಿಯೇ ಎಂದೂ ತಂದುಕೊಡಲಾರದು. ಮತ್ತು ಹುಟ್ಟಿದೊಡನೆಯೇ (ತನ್ನ ಫಲವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಜ್ಞಾನವು

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿ.

ಬದಗಿಸಿಕೊಡುವಂತೆ) ಕರ್ಮವು ಹುಟ್ಟಿದ ಕೂಡಲೇ ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಫಲ ವನ್ನಂತೂ ಕರ್ತೃವಿಗೆ ತಂದುಕೊಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪೋಕ್ಷುವು ಸಿಕ್ಕಬೇಕಾದರೆ ಅತ್ತಜ್ಞಾನದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವದೊಂದೇ ತಡವಲ್ಲದೆ, ಅದು ಬೇರೆ ರೂಪಾಂತರವನ್ನಾಗಲಿ, (ಕರ್ಮದಂತೆ) ಅನ್ಯ ಸಾಧನಗಳ ಸಹಾಯವನ್ನಾಗಲಿ ಪಡೆಯುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅದೇಕೆಂದರೆ:—

ವೇದಾಂತ ಪುಮಾಣಗಳಿಂದ ಹೊರಡುವ ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವು (ಮುಂದೆ ಏತರಿಂದಲೂ) ನಷ್ಟವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಡೆದೋದಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉಳಿಸ (ಕರ್ಮಾದಿಗಳ) ಸಹಾಯವೂ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. || ೩೬ ||

(ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ) ಯೋಗ್ಯವಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡಿ, ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷವು ಬಲಿಷ್ಠವಾದುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಂದ, ಅದನ್ನೇ ನಿಶಂಕೆಯಿಂದ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—

ಆದುದರಿಂದಲೇ ದುಃಖಸಾಗರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಂದುಹಾಕಬೇಕಾದರೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವೊಂದೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ಕಾರಣವಲ್ಲದೆ, ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತೆ ಕರ್ಮವೆಂದಿಗೂ ಈ ಕೆಲಸ ವನ್ನು ಮಾಡಲಾರದು. || ೩೭ ||

ಅಕ್ಷೀಪ:— ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವು ಬಲಿಷ್ಠವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದರೂ, ಪುಮಾಣರಹಿತವಾದ ಪೋಹದಿಂದ (ಪುನಃ) ದೆಸೆಗೆಟ್ಟು ಹೋಗುವದೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವನೊಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಉದಯವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಕರ್ತೃತ್ವ, ಭೋಕ್ತೃತ್ವ, ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿ-ವಿಕಾರಗಳು ಅವನಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವು. ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾದವಿನಾ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಿಷಯಗಳ ಅನುಭವವಂತೂ ಬರಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ (ಅವನ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗಿರುವದೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದು.)

ಸಮಾಧಾನ:— ಹಾಗೆ ಹೇಳುವದು ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

(ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ) ಅವಿದ್ಯೆಯು ನೊಡಲೇ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗಿರುವದ

ರಿಂದ, ಅದು ತಿರುಗಿ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವದು ಶಕ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೊದಲು) ಜ್ಞಾನವಾದಾಗಿನ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಹಾಗೇ ಉಳಿದು ಜ್ಞಾನದ ಸ್ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಎಡೆಬಿಡದೆ ಚಾಗ್ರತನಾಗಿಯೇ ಇಡುತ್ತವೆ. || ೩೮ ||

ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಕಾರಣವು.

‘ಕರ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವದರಿಂದ’(ಶ್ಲೋ. ೩೫) ಎಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಿತು. (ಮತ್ತು) ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲೇ ‘ಹಿತವಾದುದನ್ನು ಮೊರಕಿಸಬೇಕೆಂದೂ’ (ಶ್ಲೋ. ೨೯) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಅದರ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತು. ಅದನ್ನೇ ಮತ್ತಿಷ್ಟು ದೃಢಪಡಿಸಬೇಕೆಂದು ‘ಅವಿದ್ಯೆಯಿರುವದರಿಂದಲೇ ಸಂಸಾರವು ಇರುತ್ತಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತೇವೆಂದು ಸಿಶ್ವಯವೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವಾದಿಗಳಿಂದ ಒಡಗೂಡಿದ ದೇಹವೇ ನಾನೆಂದು ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಹಿಡಿದೇ (ಎಂದರೆ ಆಯಾ ವರ್ಣ, ಆಶ್ರಮ, ವಯಸ್ಸುಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದೇಹವೇ ನಾನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು) ಮನುಷ್ಯನು ವೇದಕ್ಕೆ (ಎಂದರೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೆ) ಅಧೀನನಾಗಿ, ಕಾಯಕ, ವಾಚಿಕ, ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲುದ್ಯುಕ್ತನಾಗುವನು. || ೩೯ ||

ಕರ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವದರಿಂದ, ಅಜ್ಞಾನನಾಶವಾದೊಡನೆ ಕರ್ಮವೂ ನಾಶವಾಗುವದೆಂಬದು ಸಹಜವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅಗ್ನಿಯಿಂದ (ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೆ ತಾನು) ಅಧಿಕಾರಿಯೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಮುನಿಯು ವೇದಗಳ ತಲೆಯನ್ನೇ ಮೆಟ್ಟಿ ಹಾಕುವದರಿಂದ ವೇದಕ್ಕೆ ಅವನಿಂದಿಗೂ ಅಧೀನನಾಗಲಾರನು. || ೪೦ ||

ಆದರೆ ಇವನಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದ ಅಜ್ಞಾನಿಯ ಹೃದಯವು ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಬಲು ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಪರದೆಯಿಂದ ಸುತ್ತಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದು. ಆದುದರಿಂದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ತಂದುಕೊಡುವ ಕರ್ತೃತ್ವಾದಿ (ಸಲಕರಣೆಗಳೆಲ್ಲ) ಅವನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವವು. ಅದರಿಂದ ಅವನು

(ವೇದದ) ವಿಧಿಸಿಷೇಧ ವಾಕ್ಯಗಳ ದವಡೆಯೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕು ಕರ್ಮಗಳೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಮಾಡುವನು. (ಮತ್ತು) :—

ಒಳ್ಳೆ ಕೆಲಸಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಲು ಅವನಿಗೆ ದೇವತ್ವವು ಸಿಕ್ಕುವದು. ಕೆಟ್ಟ ಕೆಲಸಗಳು ಹೆಚ್ಚಾದಲ್ಲಿ ಸರಕದಂತಹ ದುರ್ಗತಿಯು ಬರುವದು. ಪಾಪವುಣ್ಣುಗಳು ಸರಿಯಾದರೆ ಮನುಷ್ಯಜನ್ಮವು ಬರುವದು. ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ (ಅವನು ಅತ್ತಿತ್ತ ಅಲೆದಾಡಲೇಬೇಕಾಗುವದು.) || ೪೧ ||

ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ನೊದಲುಮಾಡಿ ಹುಲ್ಲುಕಡ್ಡಿಯವರೆಗಿರುವ (ಸಂಸಾರವೇ) ಘೋರವಾದ ದುಃಖಸಮುದ್ರವು. ಅದರೊಳಗೆ ಶುಭ, ಅಶುಭ, ಮತ್ತು ಶುಭಾಶುಭ ಮಿಶ್ರಕರ್ಮಗಳೆಂಬ ವಾಯುವು ಬೀಸುತ್ತಿರುವದು. ಅದರ ಸೆಳವಿಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಅಜ್ಞ ಜೀವನು ನೀರುಜಗ್ಗುವ ರಾಟೆಯಂತೆ (ಅಥವಾ ಉಸುಪಿನ ಗಡಿಯಾರದಂತೆ) ಒಮ್ಮೆ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಲೂ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಕೆಳಕ್ಕೆಳಿಯುತ್ತಲೂ, ನಾನಾತರದ (ಉಚ್ಚನೀಚ) ಯೋನಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿ, ಆಯಾ ಯೋನಿಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಅಧಮ-ಮಧ್ಯಮ-ಉತ್ತಮವೆಂಬ (ಮೂರುತರದ) ಸುಖದುಃಖ ಮೋಹಗಳನ್ನು ಎದ್ದುದ್ದೇಗದಿಂದ (ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ) ಅನುಭವಿಸುತ್ತ, ಪ್ರಚಂಡವಾದ ಬಿರುಗಾಳಿಯ ಅಬ್ಬರಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕು (ಒಳ್ಳೆ ವೇಗದಿಂದ) ಮೊಯ್ದಾಡುತ್ತಿರುವ ಸಮುದ್ರದೊಳಗಿನ ಒಣ ಸೊರಟಿಯ ಹಾಗೆ (ಅತ್ತಿಂದಿತ್ತ) ತಿರುಗಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ:—

ಹೀಗೆ ಅವಿದ್ಯೆ, (ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ) ಇಚ್ಛೆ, ಮತ್ತು (ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಾಗುವ) ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಬದ್ಧನಾದ ಜೀವನು ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಹೊಸ ಹೊಸ ಇಚ್ಛೆಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತನಾಗುತ್ತ ಹೋಗುವದರಿಂದ ಸುಖವನ್ನು ಕಾಣದೇ ಮರಣಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. (ಅಂತೂ ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಜನನ ಮರಣ ಚಕ್ರವು ತಪ್ಪಲಾರದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.) || ೪೨ ||

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ (ವೇದಾಂತವು) ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ (ಓದುಗರಲ್ಲಿ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಾದ) ವಿಶ್ವಾಸವು ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ತಿಳಿದು ಆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ:—

ಸಂಸಾರಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕಾಮ (ವೆಂದರೆ ಇಚ್ಛೆಯೇ) ಮೂಲವಾಗಿರುವದ

ರಿಂದ, ಆದನ್ನೇ ನಾಶಪಡಿಸಬೇಕೆಂಬ ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ ವೇದವಾದರೂ (ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ) ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾಮದ ನಾಶವಾದರೂ ಅಜ್ಞಾನ ನಾಶದಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯವು. || ೪೩ ||

ಹಾಗೆ ಹೇಳುವ ವೇದವಾಕ್ಯವಾವುದು, ಎಂದರೆ:—

“ಎಲ್ಲ ಇಚ್ಛೆಗಳಿಂದಲೂ ಇವನು ಎಂದು ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದು ತ್ತಾನೋ....” (ಕಠ ೬. ೧೪), ಮತ್ತು “ಹೀಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ....” (ಬೃ. ೪. ೪. ೭) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ವಾಚಸನೇಯಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. “ಇದೆಲ್ಲ ಕಾಮಬಂಧನವೇ ಸರಿ” ಯೆಂದು ವ್ಯಾಸರೂ ಮೇಲಿಂದಮೇಲೆ (ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. || ೪೪ ||

ಕರ್ಮವು ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿದ್ವಾರಾ ಮಾತ್ರ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು. ಹೀಗಿದು ಸಂಸಾರಪಥವು ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. (ಮತ್ತು ಕರ್ಮವು ಸಂಸಾರ ವೆಂಬ ಅನರ್ಥವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಲಾರದೆಂದೂ, ಅದು ಕೇವಲ ಅಜ್ಞಾನ ಮೂಲಕವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿವು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವು ಅನುಸಾರವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದರೂ, ಅದು ತೀರ ನಿರುಪಯುಕ್ತ ವೆಂಬದು ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಆಶಯವಲ್ಲ. ಕರ್ಮಗಳು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾರವೆಂಬದಿಷ್ಟೇ ನಮ್ಮ ಹೇಳಿಕೆಯು. ಆದುದ ರಿಂದ ಸಾಧಕಾವಸ್ಥೆಯ ಮೊದಲಿನ ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವು ಅವಶ್ಯಕವೇ ಸರಿ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅವು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಸಹ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಸಂಸಾರವು ಕರ್ಮ ಮೂಲ) ವಾದರೂ ಅದರ ನಾಶಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಗಳು ದೂರಿಂದ ಉಪಯುಕ್ತ ವಾಗಿರುವದರಿಂದ, (ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಎಂದರೆ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ) ಅವು ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗೂ ಹೇಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವವೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ:—

ಹೀಗೆ (ಸಂಸಾರಚಕ್ರದೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕು) ಬೆಂದು ಬೆಂಡಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಒಮ್ಮೆ ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ (ಪ್ರಯಾಸದಿಂದ) ಸನ್ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದ ನೆಂದರೆ, ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದ ಅವನ ಚಿತ್ತವು ಶುದ್ಧವಾಗಿ

(ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳ ಫಲಗಳ ಬಗ್ಗೆ) ಅವನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ (ಕ್ರಮೇಣ) ವೈರಾಗ್ಯವು ಮೂಡಹತ್ತುವದು. || ೪೫ ||

ಅವನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ವೈರಾಗ್ಯವು ಆವ ತರದ್ದೆಂದರೆ:—

(ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳ) ನಿಜವಾದ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ತಿಳಿದಿರುವದರಿಂದ, (ನಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮಫಲವಾದ) ನರಕಕ್ಕೆ ಅವನು ಹೇಗೆ ಅಂಜುವನೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳ ಫಲಕ್ಕೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಅಂಜಿಕೆಯು ಹುಟ್ಟುವದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವನು (ಚಿತ್ತವು ಮತ್ತಿಷ್ಟು ಶುದ್ಧವಾಗಲೆಂದು) ನಿತ್ಯಕರ್ಮವನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಾಡಬಯಸುವನು. || ೪೬ ||

ಹೀಗೆ ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದ:—

ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ (ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರನ ಸೇವಾಮಾತ್ರವೆಂದು) ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಅವನ ಚಿತ್ತವು ಕ್ರಮಶಃ ಹೆಚ್ಚಿಷ್ಟ ತಿಳಿಯಾಗುತ್ತ ಹೋಗಿ, (ಕಡೆಗೆ) ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಾದಿಗಳು ಕೂಡ ತುಚ್ಛವೆಂಬ ಒಳ್ಳೆ ನಿರ್ಮಲವಾದ ವೈರಾಗ್ಯಬುದ್ಧಿಯು ಅವನಲ್ಲಿ (ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ) ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. || ೪೭ ||

ರಜಸ್ತಮೋ(ಗುಣ)ಗಳೆಂಬ ಹೊಲಸಿನಿಂದ ಹೊಲಸಾದ ಚಿತ್ತವೇ (ಮಾತ್ರ) ಕಾಮವೆಂಬ ಗಾಳದಿಂದ ಎಳೆಯಲ್ಪಟ್ಟು, ಕ್ರೂರ ರೀತಿಯಿಂದ ಹಿಂಸೆಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವಿಷಯಗಳೆಂಬ ವಧ್ಯಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಈ ರಜಸ್ತಮೋಗುಣರೂಪ ಮಲವು ತೊಳೆದುಹೋಗಿ, ಜಳಜಳವಾಗಿ ತೊಳೆದ ಸ್ಫಟಿಕದ ಕಲ್ಲಿನಂತೆ, ಚಿತ್ತವೆಂಬ ಕನ್ನಡಿಯು ಪ್ರಸನ್ನವಾಗಿ ತಿಳಿಯಾಗಲು, ಬಾಹ್ಯವಿಷಯಗಳೊಳಗಿನ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳೆಂಬ ಅತಿ ಪ್ರಬಲವಾದ ಗಾಳಗಳೂ ಅದನ್ನು ಜಗ್ಗಲಾರವು. ಮತ್ತು ಅದರ ಹೊಲಸೆಲ್ಲ ಹರಿದುಹೋಗಿರುವದರಿಂದ ಕೇವಲ (ಹೃದಯದೊಳಗಿನ) ಅಂತರಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರೀತಿಯುಂಟಾಗಿ (ಅದು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ) ನಿಲ್ಲಹತ್ತುವದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

(ಮನದೊಳಗೇಳುವ) ಇಚ್ಛೆಗಳೊಳಗೆ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಚಲಿಸದೆ

(ನಮ್ಮ) ಬುದ್ಧಿಯು ಎಂದು ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಹತ್ತುವದೋ, ಅಂದೇ ಅದು ತಾನಾಗಿಯೇ ಅಂತರಾತ್ಮನ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳಿ, ಅವನೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಯತ್ನಿಸಲಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆ. || ೪೮ ||

ಆಮೇಲೆ (ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಮೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದೊಡನೆ) ಕರ್ಮದ ಅಧಿಕಾರವೆಲ್ಲ ಮುಗಿದಂತಾಗಿ, ಅಂತಃಪ್ರವೃತ್ತಿಯೆಂಬ ಮಗನಿಗೆ ಭಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಪಹಿಸಿ, (ಕರ್ಮಗಳು) ತಮ್ಮ ಇತಿಕರ್ತವ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಮುಗಿಸಿಬಿಡುವವು:—

ಕರ್ಮಗಳು ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತೊಳೆದು, ಅದು ಅಂತರ್ಮುಖವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿ, ಇನ್ನು ತಮ್ಮ ಕೆಲಸವಾದಂತಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿದು, ಮಳೆಗಾಲದ ಕೊನೆಯ ಮೋಡಗಳಂತೆ ಮಾಯವಾಗಿ ಹೋಗುವವು. || ೪೯ || ನಿತ್ಯಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದ ಇಷ್ಟು ಲಾಭವಾಗುತ್ತದೆಂದಮೇಲೆ:—

ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಯಸುವ (ಎಲ್ಲ) ಮುಮುಕ್ಷುಗಳು (ತಮ್ಮತಮ್ಮ) ಆತ್ಮಶುದ್ಧಿಯಾಗಬೇಕೆಂದು ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು (ತಪ್ಪದೇ) ಬಂದೇಸವನೆ ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು. || ೫೦ ||

ಇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ (ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಭಗವಂತನ) ಪಚನವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ:—

“ ಧ್ಯಾನಯೋಗವನ್ನು ಬಯಸುವವನಿಗೆ ಕರ್ಮವೇ (ಧ್ಯಾನಯೋಗಕ್ಕೆ ತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವ) ಸಾಧನವು. ಅದೇ ಅವನಿಗೆ ಧ್ಯಾನಯೋಗವು ಸಾಧಿಸಿತೆಂದರೆ, ಮುಂದೆ ಶಯವೆಂದರೆ ಸಂನ್ಯಾಸವೇ ಅವನಿಗೆ (ಮೋಕ್ಷ) ಸಾಧನವಾಗುವದೆಂದು ಸ್ಮೃತಿ (ಎಂದರೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆ ೬. ೩) ಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ. || ೫೧ ||

ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಧರ್ಮವು ಹುಟ್ಟುವದು. ಧರ್ಮವು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದರೆ ಪಾಪವೆಲ್ಲ ತೊಳೆದುಹೋಗುವದು. ಪಾಪನಾಶದಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾಗುವದು. ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಂಸಾರದ ನಿಜವಾದ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಎಷ್ಟೆಂಬುವದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೈರಾಗ್ಯವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಮೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಮೋಕ್ಷಾಪೇಕ್ಷೆಯಾಗುವದು. ಮೋಕ್ಷಾಪೇಕ್ಷೆ

ಯಾವವನು ಮೋಕ್ಷದ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಾಡಹತ್ತುವನು. (ಎಂದರೆ ಮೋಕ್ಷ ಸಾಧನವೆಂದು) ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತೊರೆದುಬಿಡುವನು. ಆದರಿಂದ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸವು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಅಂತರ್ಮುಖತೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಅಂತರ್ಮುಖತೆಯಿಂದ 'ತತ್ತ್ವಮಸ್ಯಾ'ದಿ- 'ಆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ನೀನಿರುವಿ' -ಎಂಬವೇ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನದ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ "ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಇದ್ದು, ಬ್ರಹ್ಮನಾಗುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. ಉ. ೪. ೪. ೬), ಮತ್ತು "ವಿಮುಕ್ತನಾಗುವದರಿಂದ ಅವನು (ಸಂಸಾರದ ಕಟ್ಟಿನಿಂದ) ಬಿಡುಗಡೆ ಪೊಂದುತ್ತಾನೆ" (ಕಠ. ೫. ೧) (ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ) ಅವನು ಕೇವಲ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ:—

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಕರ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನದ ನಾಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅದು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗದೇ ಇರುವದರಿಂದ, ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ನಾಶ ಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. || ೫೨ ||

ಕರ್ಮದಿಂದ ಸಾಧಿಸಬಹುದಾದ ಸ್ವಲ್ಪಾದರೂ ಕಾರ್ಯವು ಮೋಕ್ಷ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಯಾವ ಭಾವವೂ ಕರ್ಮವನ್ನು ಅಸೇಕ್ಷಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ :—

ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಅಸ್ತಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಿಕೃತಿಯೆಂದು ಕರ್ಮಫಲವು * ನಾಲ್ಕು ತರದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮುಕ್ತಿಯು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದರೂ ಅಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಕರ್ಮವು ಮೋಕ್ಷ ಸಾಧನವಾಗಲಾರದು. || ೫೩ ||

೨

†ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯ ವಾದದ ಖಂಡನೆಯು.

ಆದ್ವೈತ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯವು ಅಶಕ್ಯವು.

* ಮೇಲೆ ೨೪ನೆಯ ನುಡಿಯ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ೫೪-೬೬ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಛಾಟ್ಟಮತದ ಖಂಡನೆಯವೆಯೆಂದು ಸಾರಾರ್ಥವೆಂಬ ಟೀಕೆಯ ಅಂಶವಾಯಿರುವುದು ಈ ಮೊದಲೆ; ತಿಳಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಹೀಗೆ ಕೇವಲ ಕರ್ಮವೇ ನೇರಾಗಿ ಎಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥವಾಗಲಾರದೆಂಬದನ್ನು ಇಷ್ಟೋತ್ತಿಸನವರೆಗೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿವು. “ಜನರು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಹಿತವಾದವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅವುಗಳನ್ನು ದೊರಕಿಸಬೇಕೆನ್ನುವರು” (ನುಡಿ ೨೯) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಮುಮುಕ್ಷು, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಇವುಗಳ ಸ್ವಭಾವವೇನಿರುವದೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ಮುಕ್ತಿಯೊಳಗೆ ಯಾವದೇ ತರದ ಕರ್ಮವೂ ಪುನೇಶ ಮಾಡಲಾರದೆಂಬದನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿದೆವು. ಪರಂಪರೆಯಿಂದ (ನಿತ್ಯ ಸೈಮಿತ್ತಿಕ) ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಕೂಡಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವವೆಂಬದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದೆವು. ಆದರೆ ಅಜ್ಞಾನನಾಶವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆತ್ಮಸ್ವಭಾವವನ್ನರಿತ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಒಂದಾದ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಕಾರಣವಲ್ಲದೆ, ಗೌಣವಾದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮುಖ್ಯ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಗೌಣಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಲಾರದೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ತೋರಿಸತಕ್ಕವರಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮೊದಲು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕರ್ಮದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಗೌಣಜ್ಞಾನವು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹೇತುವಾಗಲಾರದೆಂಬದನ್ನು ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದೆ:—

(ಕರ್ಮದ ಅಂಗವಾದ) ಜ್ಞಾನವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕರ್ಮದೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಾವು ಇಷ್ಟೋತ್ತಿಸನವರೆಗೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತೆ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಧ್ಯವೂ, ಕರ್ಮವು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೂ ಆಗಿರುವವು. ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯ ಸಾಧನಗಳಿರದೂ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ (ಒಂದೇಕಡೆಗೆ) ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವದಂತೂ ಶಕ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬದು ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತವಾದ ಮಾತು. || ೫೪ ||

ಇನ್ನು ಎರಡೂ ಸಮಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವದೂ ಅಸಂಭವವೇ:—

ಕುರಿ ಮತ್ತು ಸಿಂಹಗಳಂತೆ ಕರ್ಮವು ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಡುವಂತಹದೂ, ಜ್ಞಾನವು ಕೊಲ್ಲುವಂತಹದೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವೆರಡೂ ಕೂಡಿ (ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ) ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಕೂಡುವಿಕೆಯು ಅಸಂಭವವೇ (ಸರಿ.) || ೫೫ ||

ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳ ನಡುವೆ ಈ ಬಾಧ್ಯ-ಬಾಧಕ ಸಂಬಂಧ ವಾದರೂ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂತು, ಎಂದರೆ:—

(ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಪೇತುವಾದ) ಅವಿದ್ಯೆಯು ವಸ್ತುಗಳ ಸುಳ್ಳುರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ವಿದ್ಯೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ (ವಸ್ತುಗಳ ನಿಜರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ)ರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅವುಗಳ ಕೂಡುವಿಕೆಯೆಂದರೆ ಸೂರ್ಯ ಮತ್ತು ಕತ್ತಲೆಗಳ ಕೂಡುವಿಕೆಯಂತೆಯೇ ಸರಿ. || ೫೬ ||

ಆದುದರಿಂದ ಯಾವನ ಜ್ಞಾನವು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯನಾದ, (ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ ಯಾದ) ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಇರುವನೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಂಡಿರುವದೋ, ಅಂಥವನ ಮೇಲೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡ(ಲೇ)ಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ ಯಾವ ವಾಕ್ಯಗಳ ಆಟವೂ ನಡೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

(ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮಾತ್ರ ಮಾಡಬಹುದಾದ) 'ಬೃಹಸ್ಪತಿ'ಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಯಾಗವನ್ನು (ಒಬ್ಬಾನೊಬ್ಬ) ಕ್ಷತ್ರಿಯನು ಎಂದೂ ಮಾಡಲುದ್ದು ಕ್ತನಾಗುವದಿಲ್ಲ. (ಅಥವಾ) 'ನಾನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ (ವರ್ಣಾಶ್ರಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ) ಅಭಿಮಾನಪಡುವ (ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು) ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿಹಿತವಾದ (ಯುದ್ಧಾದಿ) ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಮುಂದು ವರಿಯನು. || ೫೭ ||

ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದೊಳಗಿನ ಮಾತೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯಕ್ಕಾದರೂ ಹತ್ತುವದು:—

'ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ'ವೆಂದು ಸ್ಥೂಲೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಯಾವ ಜಡಧರ್ಮವೂ 'ನೀನಲ್ಲ'ವೆಂದು ಹೇಳುವ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ, (ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ) ಎಲ್ಲದರ ಬುಡಕ್ಕೂ ಉಳಿಯುವವನೇ (ಎಂದರೆ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೇ) 'ನಾನೆ'ಂಬ (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ) ಅನುಭವದಿಂದ (ಮನ

ದೊಳಗಿನ) ಸಂಶಯಗಳೆಲ್ಲ ತೊಲಗಿಹೋಗಿ, ದೇಹಾದಿ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಜಡವೆಂದು (ಮತ್ತು ಎಂತೆಯೇ ಅನಾತ್ಮವೆಂದು) ಕಾಣಹತ್ತಲು, ದೇಹ ಮೇಲಿನ ಮಮತೆಯೇ ದೂರಾಗುವದು. (ಹಾಗೆ ಕೃತಕೃತ್ಯನಾದವನಿ ತಾನು ಮಾಡಬೇಕಾದ) ಯಾವ ಕೆಲಸವೂ ಕಾಣಿಸಲಾರದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಲ್ಲವೇ?) || ೫೮ ||

ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿ (ಒಂದು ಸುಲಭವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ :—

ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಾಡಿದ ಆನೆಯ ಮರಿಯನ್ನೇ (ಎಂದರೆ ಆನೆಯ ಮರಿಯ ಮಣ್ಣಿನ ಗೊಂಬೆಯನ್ನೇ) ನಿಜವಾದ ಆನೆಯೆಂದು ತಪ್ಪುತಿಳೆ ಕೊಂಡು, (ಅಜ್ಞವಾದ ಚಿಕ್ಕ) ಮಗುವು (ಅದರ ಬಗ್ಗೆ) ಸಿಕ್ಕಸಿಕ್ಕಾ: ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ, ತಿಳಿಗೇಡಿಯಾದವನು ದೇಹಾದಿಗಳೇ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂದು (ವೂರಾ) ಮರುಳುಗೊಂಡು (ಮನಬಂದಂತೆ) ನಡೆಯ ಹತ್ತುತ್ತಾನೆ. || ೫೯ ||

ಆದರೆ ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ * ಕೂಡಿ ಲಾರವೆಂದು ಹೇಳುವದು (ಮಾತ್ರ) ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಕರ್ಮವು (ಅದರ) ಫಲವಾಗುವದೋ ಅಂಥಲ್ಲಿ (ಜ್ಞಾನ ಕರ್ಮಗಳ) ಕೂಡುವಿಕೆಯನ್ನು ನಮ್ಮಪ್ಪನಾದರೂ ತಪ್ಪಿಸಲಾರನು. (ಇನ್ನು ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳು ಕೂಡುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೆಲ್ಲಿ? ಕೂಡದಿರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೆಲ್ಲಿ?) ಎಂಬದನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ :—

(ಕತ್ತಲೊಳಗೆ ಮಸಕಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವ) ಕಂಬವೇ ಕಳ್ಳನೆಂದ ಭಯಪಟ್ಟು ಓಡಿಹೋಗುವ ಮನುಷ್ಯನಂತೆ, (ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ) ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಂಡು (ಅಜ್ಞಾನಿಯು) ಕರ್ಮ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. || ೬೦ ||

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣವಾಗಿ ಕರ್ಮವು ಅದರ ಫಲವಾ

ರುನದೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದೋ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಇದೇ ಮಾತು ಹತ್ತುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು). ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳು ಒಂದೇಕಾಲಕ್ಕಾಗಲಿ, ಕ್ರಮವಾಗಿಯಾಗಲಿ, (ಒಟ್ಟುಗಳಿಯಾಗಿ) ಕೂಡಲಾರವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ವಿಷಯವಾವುದೆಂದರೆ :—

ಕಂಬವು ಕಂಬವೇ ಇರುವದೆಂಬ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು ಹೇಗೆ ಒಡುವದಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಲಾರದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮಾನುಭವವು ಕರ್ಮಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಲಾರದೆ (ದು ಅರ್ಥವು.) || ೬೧ ||

ಗೌಣವಾದುದರ ಸ್ವಭಾವವಾದರೂ :—

ಯಾವುದು ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗನುಸರಿಸಿ ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳುವದೋ, ಅದು ಆ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಗೌಣವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. (ಎಂದಮೇಲೆ) ಮುಖ್ಯವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಸಂಹಾರಮಾಡುವ ಜ್ಞಾನವು, ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಗೌಣವಾದುದೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳಬೇಕು ?) || ೬೨ ||

ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವ ವೇದಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡದೊಳಗೆ ಮಾತ್ರ) ಹೇಳಿದ್ದುದಾದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಗೌಣವಾಗಿ ಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದರ ಪುಕರಣದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದರ (ಉಲ್ಲೇಖವು) ಕಂಡುಬರುವದೋ ಅದು ಮೊದಲಿನದರ ಅಂಗವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. || ೬೩ ||

(ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲಿಂದ ಹೀಗೆ) :—

ನಮಗೆ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು, ನಮ್ಮ ಮೋಹವನ್ನು ಕಳೆಯುವ ಜ್ಞಾನವು, (ಹೇಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೂ) ಕರ್ಮದೊಡನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿ, ಗೌಣವಾಗಲಿ ಆಗಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. || ೬೪ ||

(ಬಿಡುಗಡೆಗೆ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳ) ಕೂಡುವಿಕೆಯು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ (ಕರ್ಮವಾದಿಯೂ ಸಹ) ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇ ಬೇಕಾಗುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ :—

(ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮದೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರಬೇಕಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ನೀನೂ ಎಂದರೆ ಕರ್ಮವಾದಿಯೂ ಒಪ್ಪುತ್ತೀ. ಎಂದಮೇಲೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ನಿನಗೂ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಎಂದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ) ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡದಿರುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಇರಲಾರದಲ್ಲವೇ ? (ಮತ್ತು) ಆ ಜ್ಞಾನವಾದರೋ ಕರ್ಮಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿಮಾಡುವಂಥಹದು. ಆದುದರಿಂದ ಕರ್ಮವು ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನದ ಸಮೀಪಕ್ಕೂ (ಕೂಡ) ಸುಳಿಯಲಾರದು. || ೬೫ ||

ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳು ಕೂಡಿರಲಾರವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಕಾರಣವುಂಟು :—

ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳ ಹೇತುಗಳೂ, ಕಾರ್ಯಗಳೂ, ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಎಲ್ಲವೂ ಕತ್ತಲೆ ಬೆಳಕುಗಳಂತೆ (ಒಂದಕ್ಕೊಂದು) ವಿರುದ್ಧವೇ ಆಗಿರುವವು. (ಆದುದರಿಂದಲೂ) ಅವುಗಳ ಗೆಳೆತನವು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. || ೬೬ ||

ಹೀಗೆ (ಈ ವಿಷಯವನ್ನು) ಮುಗಿಸುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ (ದುಷ್ಟ) ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬಲದ ಮೇಲೆ ಕೈಯೂರಿದ * ಕೆಲವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಾಗುವ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆ'ಂಬ ಅನುಭವವು ಹುಟ್ಟಿದೊಡನೆಯೇ, ಅಜ್ಞಾನವು ಅದರಿಂದ ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮತ್ತೇತರಿಂದ ಅದು ನಾಶವಾಗುವದೆಂದರೆ, ಪ್ರತಿದಿನವೂ (ತಪ್ಪದೇ) ದೀರ್ಘಕಾಲದ ವರೆಗೆ (ಒತ್ತಟ್ಟಿಗೇ) ಕುಳಿತುಕೊಂಡು (' ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನು, ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆ'ಂಬ) ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತ ಹೋದರೆ ಮಾತ್ರ, (ಇಹಲೋಕದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಭಾವನೆಯ ಬಲದಿಂದ) “ ದೇವಭಾವವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡು, ಮುಂದೆ (ಮರಣಾನಂತರ) ತಾನೂ ದೇವನೇ ಆಗುವನು ” (ಬೃ. ಉ. ೪. ೧. ೨) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವಂತೆ, (ಅದರಿಂದ) ಅಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುವದು. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು— (ಎಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಆಯಾ + ವಾಕ್ಯಗಳೊಳಗಿರುವ ವಿವಿಧ ಪದಗಳಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ

* ಇವರ ಬಗ್ಗೆ ಮೇಲೆ ೯ನೆಯ ನುಡಿಯ ಗದ್ಯಭಾಗದ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಬೋಧಿತವಾಗುವ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳ ನಡುವಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಾಗುವ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ದ್ವೈತಾತ್ಮಕವಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ವಿಜ್ಞಾನವಾದರೂ 'ನಾನು', 'ಬ್ರಹ್ಮನು', 'ಇದ್ದೇನೆ' ಇತ್ಯಾದಿ ಪದಾರ್ಥಗಳ ನಡುವೆ) ಸಂಬಂಧವಿರುವ ದೆಂಬದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು (ಅದ್ವಿತೀಯ) ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದು ಕೂಡ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗಂಗಾನದಿಯ ಪ್ರವಾಹದಂತೆ ಒಂದೇಸವನೆ ('ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನು, ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು') ಜಿಟ್ಟುಜಿಡದೆ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತ ಹೋದರೆ, ಅದರಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ವೇದಾಂತ ಪಾಕಾರ್ಥದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಜ್ಞಾನ (ಅಥವಾ ಅನುಭವವು) ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. "ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, (ಮುಮುಕ್ಷುವಾದ) ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಅದನ್ನೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು (ಬೃ. ಉ. ೪. ೪. ೨೧) ವೇದವು ಹೇಳುವಂತೆ, ಮುಂದೆ ಈ ಅನುಭವವೇ ಅಜ್ಞಾನಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಬೇರುಸಹಿತವಾಗಿ ಕಿತ್ತಿಹಾಕುವದು-ಎಂದು ಹೇಳುವರು. (ಈ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷ ದವರಿಗೆ 'ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದಿ'ಗಳೆಂದು ಹೆಸರು.) ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳು ಸುಳ್ಳೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಳಗಿನ ಸುಡಿಯುಂಟು.

ವೇದಾಂತದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ *ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ಒಂದೇ ಏಟಿನಿಂದ ಕರ್ಮ, ಕರ್ತೃ ಮೊದಲಾದ ದ್ವೈತರೂಪದಿಂದ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೆಲ್ಲ ಚಂಡಾಡಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವುಗಳ (ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳ) ಗೆಳೆತನವಾಗುವದೇ ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. || ೬೭ ||

* ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನವು ಅನಾವಶ್ಯಕವೆಂದು ವೇದಾಂತದ್ವಂದ್ವಂತವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಮೊದಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದಲ್ಲದೆ ನಂತರವಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ೩ನೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮೦-೧೨೬ ಸುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದರ ವಿಸ್ತೃತ ವಿವೇಚನೆ ಖಂಡಿದೆ. ೩. ೯೦ ನೋಡಿರಿ. ಮತ್ತು ಈ ವಿಷಯದ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

(* ಭೇದಾಭೇದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳ
ಸಮುಚ್ಚಯ ಖಂಡನೆ.)

ಹೀಗೆ ಇಷ್ಟೋತ್ತಿಸವರೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಬಹುತ್ವವಿಲ್ಲದವನೆಂದು ಒಪ್ಪಿ ಕೊಳ್ಳುವವರ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸುಸರಿಸಿ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳ ಗಣಿತನವು ಅಶಕ್ಯವೆಂದು ತೋರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಈಗ ಇದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಹಿಡಿದು ನೋಡಿದರೂ ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಈ (ಪಕ್ಷದ) ಎದುರಾಳಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ (ಸಹ ಓದುಗರ) ನಂಬಿಗೆಯು ಹುಟ್ಟಲಾರದಂತೆಯೇ ನಾವು ಮಾತನಾಡಿ (ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ):—

ಬ್ರಹ್ಮನು ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಜಿಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಗಳಹುವ (ಎಂದರೆ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ ಅಥವಾ ಭೇದಾಭೇದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೊಪ್ಪುವ) ವಾದಿಯು ಮತವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಕೂಡ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳ ಸ್ನೇಹವು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. || ೬೮ ||

(ಬ್ರಹ್ಮನು ಬಹುರೂಪನೆಂದು ಹೇಳುವವರಲ್ಲಿಯೂ †ಮೂರು ಒಳ ಬಣಗಳಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ.) ಅವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಅವುಗಳ ದೋಷಗಳನ್ನೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ತೋರಿಸಿಕೊಡಬಹುದು:—

(ಅವರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಕ್ಷದವರಂತೆ) ಬ್ರಹ್ಮವು (ಸಂಸಾರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ) ನಮ್ಮ (ಎಂದರೆ ಜೀವಾತ್ಮರ) ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರಬಹುದು; ಅಥವಾ (೨ನೆಯ ಪಕ್ಷದವರಂತೆ) ಅದೆಂದಿಗೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. (ಆದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಸಹ ಕರ್ಮವು ಮಾತ್ರ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಲಾರದು.) ಮೊದಲಿನವರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗದಿರುವ

* ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮೇಲೆ ೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಗಡ್ಯಭಾಗದ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† (೧) ಬ್ರಹ್ಮವು ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. (೨) ಬ್ರಹ್ಮವು ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ (೩) ಬ್ರಹ್ಮವು ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅಹುದು; ಮತ್ತು ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ, ಎಂದರೆ ಸ್ವರೂಪವಾಗದೆಯೂ ಇದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದ ಖಂಡನೆಯು: ೭೦, ೭೩-೭೭ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಿದೆ. ೭೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ೨ನೆಯ ಪಕ್ಷದ ಖಂಡನೆಯಿದೆ. ೭೨ ಮತ್ತು ೭೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ೩ನೆಯ ಪಕ್ಷದ ಖಂಡನೆ ಬಂದಿದೆ.

ದಕ್ಕೆ ಮೋಹವೇ ಕಾರಣವಾಗುವದು. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೇ ಮೋಕ್ಷವು. ಆ ಬ್ರಹ್ಮವಂತೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ನಾವು ಅರಿಯದಿರುವದಕ್ಕೆ ತಿಳಿಗೇಡಿ ತನವೊಂದೇ ಕಾರಣವಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಏನೂ ಇರಲಾರದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಮತ್ತು) ಎರಡನೆಯವರಿಗೆ (ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮ) ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗದ್ದರಿಂದ (ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗಲಿ, ಕರ್ಮದಿಂದಾಗಲಿ ಮೋಕ್ಷವೇ ಎಂದಿಗೂ ಸಿಕ್ಕುವಂತಿಲ್ಲ.) || ೬೯ ||

(ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಂತೆ) ತಾನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಇದ್ದುದಾದರೆ, ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು (ತಾನಾಗಿಯೇ) ಸಿಕ್ಕೇ ಇರುವಂತಲೂ, (ಆ ಪಕ್ಷದ ಅನುಯಾಯಿಗೆ) ಇಂತಹ (ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಾದ) ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗದಿದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ರಾಕ್ಷಸರಿಗೆ ಒಪ್ಪುವಂತಹ (ಅವನ) ತಿಳಿಗೇಡಿತನವೇ ಕಾರಣವೆಂತಲೂ (ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಮತ್ತು) :-

ಆ ತಿಳಿಗೇಡಿತನವೆಂಬ ಪರದೆಯನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆಯಬೇಕಾದರೆ ಕರ್ಮಗಳು (ನಮಗೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ) ಸಹಾಯ ಮಾಡಲಾರವು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಫಲವು ಸಿಕ್ಕುವಂತಿರುವದರಿಂದ ಕರ್ಮವು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗುವದು. || ೭೦ ||

(ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಂತೆ) ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವನಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿ, (ಮೂಲತಃ) ಅನಾತ್ಮನೇ, (ಎಂದರೆ ತನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದವನೇ) ಆಗಿದ್ದರೆ, ಇಂಥಲ್ಲಿ (ಸಾಧಕನ) ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕೈ ಕರ್ಮವಾಗಲಿ, ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅವೆರಡೂ ಕೂಡಿಯಾಗಲಿ ಕಾರಣವಾಗಲಾರವು. (ಯಾಕೆಂದರೆ) ಸಾಧಕನಾದ ಜೀವನು ತಾನೇ ಸ್ವತಃ (ಸಾಧ್ಯನಾದ) ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಮೂಲತಃ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನು. ಅದುದರಿಂದ ಜೀವನಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಾದರೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೆಂಬದೂ ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಾದಂತೆಯೇ ಸರಿ:—

(ಸ್ವಭಾವತಃ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರಲು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ) ಒಂದು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣದಿಂದಾದರೂ ಮತ್ತೊಂದರ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದ

ಲಾರದು, (ಹೇಗೆಂದರೆ) ಅದು ಬೇರೆ * ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದಾಗ (ಒಂದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ) ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಾಗಲಾರದು. ಮೊದಲಿನ ವಸ್ತುವು ನಾಶವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದರ ರೂಪವಾಗುವದೆಂದೆನ್ನಬೇಕಾದರೆ (ಅದು ಆಗ ನಾಶವೇ ಆಗಿ ಹೋಗಿರುವ ದರಿಂದ) ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವ ದಾದರೂ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. || ೭೧ ||

(ಇನ್ನು, ಭೇದಾಭೇದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಂಸಾರದಶೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಆತ್ಮನೂ ಅಲ್ಲ; ಅನಾತ್ಮನೂ ಅಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅದು ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವೆರಡೂ ಇರುವ ದೆಂದು ಹೇಳುವ) ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷಕ್ಕುತ್ತೂ (ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪುನಃ ಪುನಃ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಬೇಕೆಂಬ) ವಿಧಿಯು (ಮಾತ್ರ ಹತ್ತಬಹುದಲ್ಲದೆ, ಕರ್ಮವಿಧಿಯು ಎಂದಿಗೂ ಹತ್ತಲಾರದು):—

ಹೀಗೆ ದ್ವೈತ(ವೆಂದರೆ ಭೇದ ಮತ್ತು ಅಭೇದವೆರಡೂ) ನಿಜವೆಂದು ನಂಬಿ ದುಃಖಪಡುವವರು ಕೂಡ ಪರಮಾತ್ಮನ (ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ) ಅನುಕೂಲವಾದ ('ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ'-'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ'ಂಬ) ಜ್ಞಾನೋಪಾಸನೆಯಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಲ್ಲದೆ, ಆತ್ಮ (ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ) ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಅವರಿಗೆ (ಎಂದಿಗೂ) ಮುಕ್ತಿಯು ದೊರೆಯಲಾರದು. (ಮತ್ತು ಕರ್ಮಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ † ಅವಕಾಶವೂ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು.) || ೭೨ ||

(ಈಗ ಮತ್ತೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ವಿಚಾರಿಸುವ.) ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಂತೂ (ಜ್ಞಾನ

* ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದಾಗಬಹುದೆಂದು ತಿಳಿದರೂ, ಅದು ಯಾವಾಗ? (೧) ಅವೆರಡೂ ಇನ್ನೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದಾಗೋ? ಅಥವಾ (೨) ಒಂದು ನಾಶವಾಗಿ ಹೋದಾಗ್ಯೋ? ಎರಡೂರೀತಿಯಿಂದ ಹೀಗಾಗುವದು ಅಸಂಭವವೇ ಸರಿ.

† ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾಧ್ಯ-ಸಾಧಕರಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಭೇದವಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿದರೇ ಮಾತ್ರ ಕರ್ಮವು ಶಕ್ಯವಿದೆ; ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಇಲ್ಲ.

ವಿಧಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಕರ್ಮವಿಧಿಯೇ ಆಗಲಿ) ಯಾವ ವಿಧಿಯೂ ಸಂಭವಿಸು
ಪಂತಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ :—

ಎಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವನ್ನು ಕಾಣಲಾರದೆ, ವಿವಿಧವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತು
(ಜಾಲ)ವೆಲ್ಲ ತನ್ನ ರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದೆಂಬ ಚ್ಚಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೊಡನೆ
ಒಂದಾದವನಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಏಕೆ ಪುನಃ
ನಾಗಬೇಕು ? || ೭೩ ||

(ಈ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ದೋಷವನ್ನೊಡ್ಡಬಹುದು. ಹೇಗೆಂ
ದರೆ) ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ (ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿದ್ದ) ಕಾರಣಗಳು (ಆಯಾ
ವರ್ಣಾಶ್ರಮಗಳಷ್ಟೇ? ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಆಯಾ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಗಳಿಗನು
ಸರಿಸಿಯೇ ಕರ್ಮಗಳು ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವವು. ಆದರೆ ಈ ಪಕ್ಷಕ್ಕನುಸರಿಸಿ)
ಇವೆಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳು (ಎಂದರೆ ನಾಲ್ಕೂ ವರ್ಣಗಳೂ ನಾಲ್ಕೂ ಆಶ್ರಮ
ಗಳೂ) ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಹತ್ತುವ ಸಂಭವವೂ ಇದೆ; ಅಸಂಭವವೂ ಇದೆ.
ಅದರಿಂದ ಸರ್ವಕರ್ಮಸಂಕರವಾಗುವದು. (ಎಂದರೆ ಒಬ್ಬರು ಮಾಡ
ಬೇಕಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಮಾಡಹತ್ತುವರು.
ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಆಯಾ ಜನರು ಆಯಾ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ
ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ.) ಯಾಕೆಂದರೆ :—

(ಈ ಪಕ್ಷದಂತೆ) ಜೀವನು (ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೂ ಅಹುದು; ಕ್ಷತ್ರಿಯನೂ
ಅಹುದು; ಪೃಶ್ಠನೂ ಅಹುದು; ಶೂದ್ರನೂ ಅಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ
ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವರು. ಮತ್ತು
ಜೀವನಾದರೂ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರೆಲ್ಲರಿಗೂ
ಜೀವನಿಗೂ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವದು. ಅದುದರಿಂದ ಜೀವನು)
ಎಲ್ಲ ಜಾತಿ (ಆಥವಾ ವರ್ಣ ಮತ್ತು ಆಶ್ರಮ) ಮೊದಲಾದವುಗಳುಳ್ಳವನೂ
ಆಗುವದರಿಂದ, (ಅವನಿಗೆ ಇಂತಹ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ)
ಕಾರಣವು ಸ್ವಲ್ಪಾದರೂ ಉಳಿಯಲಾರದು. ಮತ್ತು (ವರ್ಣಾಶ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ)
ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ (ವರ್ಣ ಮತ್ತು ಆಶ್ರಮಗಳಿಲ್ಲದೇ ಯಾವನೂ)
ಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. || ೭೪ ||

ಶಂಕಾ:— (ಆದೇಕೆ? ಜೀವಾತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿದ್ದರೂ) ಆಯಾ ದೇಹದ (ಮೇಲಿನ) ಅಭಿಮಾನದಿಂದ (ತಾನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದೂ, ಕ್ಷತ್ರಿಯನೆಂದೂ) ತಿಳಿದು ನಡೆಯುತ್ತಿದರೆ, ಕರ್ಮವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹತ್ತು ಬಹುದಲ್ಲ !

ಸಮಾಧಾನ:— (ಹೀಗೆಂದರೆ) ಅದೂ ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

ದೇಹವೇ ನಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವು ರಾಕ್ಷಸರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಹದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಲ್ಲಿ ಇರಲಾರದು. ಆಸುರವಾದರೇನಾಯಿತು? ಅದು ಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಲ್ಲ ನಿರರ್ಥಕವಾದಂತಾಗುವದು. || ೭೫ ||

ಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುತಂತ್ರವು; ಕರ್ಮವು ಅವಸ್ತು ತಂತ್ರವು (ಎಂದರೆ ಪುರುಷಾರ್ಥೀನವು); ಮತ್ತು ಕರ್ಮವೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವದು. ಆದುದರಿಂದ * ಏಕಕಾಲಕ್ಕಾಗಲಿ, ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಲಿ, ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳ ಸಹವಾಸವು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ಸಿದ್ಧವೂ ಹಿಡಿದರೂ 'ಮುಳುಗುವ ಮನುಷ್ಯನು ಹುಲ್ಲುಕಡ್ಡಿಯನ್ನೂ ಹಿಡಿಯಲೆತ್ತಿ ಸುವಂತೆ' ಕರ್ಮವಾದಿಯು ಎನ್ನಬಹುದು: (ಅದರಲ್ಲೇನಿದೆ?) ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನೂ ಸಹ ದೇಹಾದಿಯೇ ನಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹಿಡಿದು (ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲುದ್ಯುಕ್ತ ನಾಗಬಹುದು— ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ): —

ಅಂತಹ (ಸುಳ್ಳು) ಜ್ಞಾನಿಯು ಮೂಢತನವನ್ನು ಹೊಂದಿದಂತೆಯೇ ಸರಿ. ಎಂದಮೇಲೆ ಅವನು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕವನೇ! (ಯಾಕೆಂದರೆ) ದಡ್ಡನನ್ನು ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ತಿರುಗಿಸುವದು ಯಾವನಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. || ೭೬ ||

(ಮತ್ತು ಈ ಪಕ್ಷದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಸಾಧಕನಿಗೆ) ಕರ್ಮವು ಸಿದ್ಧವೇ ಇರುವದರಿಂದ, ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

* ಏಕಕಾಲಕ್ಕಾಗಲಿ = ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳು ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಾಗಲಿ. ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಲಿ = ಕರ್ಮವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ಗೌಣವಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕರ್ಮವು ಗೌಣವಾಗಲಿ ಆಗಿ.

(ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳಷ್ಟೇ? ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಎರಡುತೆರನಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಒಂದಾಗಿಯೂ, ಅದರೊಳಗಿನ ವಿಶೇಷಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನೇಕವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ) ಕರ್ಮವಾದರೂ (ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ) ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಲಿ, ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಲಿ (ಎರಡರಲ್ಲೊಂದು) ಇರಲೇ ಬೇಕು. (ಆದುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಕ್ಕಾದರೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳೆಂಬ ಧರ್ಮಗಳಿದ್ದಂತಾಯಿತು. ಅರ್ಥಾತ್ ಕರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆದಂತಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆನುಸರಿಸಿ ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ, ಕರ್ಮವೂ ಸಹ ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆದಂತಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಈ ಪಕ್ಷದ) ಸಾಧಕನಿಗೆ ಉಸಿರು ಬಿಡುವದೂ, ಉಸಿರನ್ನು ಎಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದೂ ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಕರ್ಮವೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದು. (ಮತ್ತು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪ ಸ್ವಾಸ್ಥಿಗಂತೂ ಜ್ಞಾನದ ಮೊರತು ಯಾವ ಕರ್ಮವೂ ಸಹಾಯಕವಾಗಲಾರದು.) ಆದುದರಿಂದ ಅಂಥವನಿಗೆ (ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ) ವಿಧಿಯೇನೂ ಅವಶ್ಯಕವಿಲ್ಲ. || ೭೭ ||

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ :—ಹಾಗಾದರೆ (ಮೇಲೆ ೭೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ, 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವು ಅಹುದು, ಮತ್ತು ಅಲ್ಲ'ವೆಂಬ ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆನುಸರಿಸುವ) ಭೇದಾಭೇದ ಸ್ವರೂಪದ ಬ್ರಹ್ಮವಿರುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವ ! (ಯಾಕೆಂದರೆ) ಅದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ (ಅಭೇದ) ರೂಪವು ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದು, ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೆ ಭೇದರೂಪವು ವಿಷಯವಾಗುವದು.

ಉತ್ತರ:—ಆದರೆ ಈ ಭೇದಾಭೇದಪಕ್ಷವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ—'ಇದು ಉಳಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ' ಎಂದು (ಮೊದಲಾಗಿ) ಅಭೇದಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿದ ಹೊರತು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.

(ಲೌಕಿಕ ದ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಲ್ಲ ಈ ನ್ಯಾಯವು ಹತ್ತುವದರಿಂದ, ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯದೇ ಜೋದರೆ (ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಿಂದ) ಭಿನ್ನ-ಅಭಿನ್ನ (ವಾಗಿರುವ ಇಂತಹ) ಪದಾರ್ಥಗಳು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಂತೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ! (ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಒಪ್ಪುವದೇ ಸರಿಯಲ್ಲ.)

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ:— ಆದರೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಹ ಇಂತಹ ಭೇದಾಭೇದರೂಪದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು (ನಾವು) ಕಲ್ಪಿಸುವೆವು. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ ಅಥವಾ ವಿಚಿತ್ರಕಲ್ಪನೆಯಾದರೂ, ಅದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ ಕರ್ಮಕಾಂಡಗಳೆರಡೂ ಸಾರ್ಥಕವಾಗುವವು.)

ಉತ್ತರ:— (ಹಾಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ಕೂಡ ಕೆಳಗೆ ವಿವರಿಸಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷವು ಆ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಭೇದ ಮತ್ತು ಭೇದಗಳೆಂಬ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುವದರಿಂದ, (ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಕೂಡ (ಜೀವಗಳಿಂದ) ಅಭಿನ್ನವೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ, ದುಃಖಿಯೇ ಆಗಬೇಕಾಗುವದು! ಅದುದರಿಂದಲೇ ಕೆಳಗಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

(ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜೀವಿಗಳಿಂದ) ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಲ್ಲಿದರೂ, ವಿಶೇಷಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ, ನಿನ್ನ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ದುಃಖಿಯಾಗಬೇಕಾಗುವದು. (ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅದರಲ್ಲಿ ದುಃಖಿಗಳಾದ ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳೂ ಒಂದಾಗುವದರಿಂದ) ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳ ದುಃಖವು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಅದರ ಪಾಲಿಗೆ ಬರಬೇಕಾಗುವದು! (ಹೀಗೆ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವಿಗಳಿಗಿಂತ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಹೆಚ್ಚು ದುಃಖಮಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನಾದರೂ ಜನರು ಏಕೆ ಇಚ್ಛಿಸಬೇಕು? ಮತ್ತು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ) ಆತ್ಮನ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ನಿನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯಾದರೂ ಎಂತಹದು? || ೭೮ ||

ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳ ಗೆಳೆತನವು ಅಶಕ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಯುಕ್ತವೇ ಅಹುದೆಂದು ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—

ಕತ್ತಲೆಯು ಸೂರ್ಯನ ಭಾಗವಾಗುವಂತೆ, ಚಳಿಯು ಬಿಂಕಿಯ ಭಾಗವಾಗುವಂತೆ, ಉಷ್ಣತೆಯು (ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ತಣ್ಣಗಿರುವ) ನೀರಿನ ಭಾಗವಾಗುವಂತೆ ಮಾತ್ರ ಕರ್ಮವು ಜ್ಞಾನದ ಭಾಗವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ !!! (ಎಂದರೆ ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.) || ೭೯ ||

೩

೯-೧೯ ಶ್ಲೋಕಗಳೊಳಗಿನ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷೀಯ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಬಹುದು.

(ಇಷ್ಟೋತ್ತಿನ ವರೆಗೆ) ಸಕಾರಣವಾಗಿ ತೋರಿಸಿದಂತೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು (ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ) ಖಂಡಿತವಾದಂತಾಗಿರುವದು. (ಹೊಸದಾಗಿ) ಹೇಳಬೇಕಾದುದು ಏನೂ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ * ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಕರ್ಮದಂತೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದವರು (ಮುಂದೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು) ಪರಿಹರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಏನಾದರೂ ತುಸು ಮಾತನಾಡುವದು (ಸರಿಯಾದುದರಿಂದ) ಕೆಳಗಿನ ನುಡಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :—

“ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯು ಸಿಕ್ಕುವಂತಿರುವದರಿಂದ..” ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಅನುಚಿತವಾದ ಎಷ್ಟೋ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೀನು ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಅದೆಲ್ಲ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲವೆಂಬದು (ಮನದಟ್ಟಾಗುವಂತೆ) ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವೆವು. || ೮೦ ||

ಕಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮಗಳ ತ್ಯಾಗವು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಕಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮಗಳ ತ್ಯಾಗವನ್ನು (ನೀನು) ಸಿದ್ಧಮಾಡಲೇಸುವಿಯಷ್ಟೇ? ಆದರೆ ಆತ್ಮಾಗವನ್ನು ಆಚರಿಸುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಫಲೋನ್ಮುಖವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಭೋಗದಿಂದ, ಫಲೋನ್ಮುಖವಾಗದಿರುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತದಿಂದ-ಹೀಗೆ ಗತಕಾಲೀನ-

* ಈ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದದ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಎರಡುರೀತಿಯಿಂದ ತೊರೆಯುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. (ಇವುಗಳ ಹೊರತಾಗಿ) 'ಆತ್ಮನು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಆಗುವ ಮೂರನೆಯದೊಂದು ಕರ್ಮತ್ಯಾಗ ಪದ್ಧತಿಯಿದ್ದರೂ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿರುವ ನೀನು (ಎಂದರೆ ಕರ್ಮವಾದಿಯು) ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾರಿ. ಎಂದಮೇಲೆ (ನಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕನುಸರಿಸಿ) (ಕರ್ಮ) ಫಲವು ಉಣ್ಣಲ್ಪಡದೇ ಉಳಿದಿರುವ (ಮತ್ತು ಇನ್ನೂ) ಫಲೋನ್ಮುಖವಾಗದಿರುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವದು ಯಾವನಿಗೂ- (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ) ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಕೂಡ- ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಅವುಗಳ ಫಲಗಳು ಆರಂಭವಾದೊಡನೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡಬೇಕೆಂದರೆ ಆಗೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಉಪಭೋಗ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತಗಳ ವಿನಾ ಭೂತಕಾಲೀನ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ) ಬಿಡುಗಡೆಯೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಒಂದು ವೇಳೆ ನಮ್ಮ ಮನಸಿನೊಳಗೆ ಏನಾದರೊಂದು ಕರ್ಮವನ್ನು) ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, ಅದನ್ನು (ಮಾಡತಕ್ಕವರಿದ್ದರೆ) ಅಂತಹ ಕೆಲಸವನ್ನು ಬಿಡುವದು ಮಾತ್ರ ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಅಲ್ಲಿ) ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ, ಬಿಡುವದಕ್ಕೂ ಮಾಡುವವನು (ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ) ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ (ಅದೇ ಆ) ಕೆಲಸವೊಮ್ಮೆ ಮುಗಿದುಹೋಯಿತೆಂದರೆ ಈ ತರದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವದು. ಆದರಿಂದ ನೀನು ಸಿದ್ಧ ಮಾಡಲೆಳಸುವ (ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವನ್ನು) ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ತರುವದು ಅಶಕ್ಯವು. (ಮತ್ತು ಆದರಂತೆಯೇ ಮುಂದೆ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿನ್ನ) ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯಾದರೂ ಅಶಕ್ಯವಿರುವದರಿಂದ ಅದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಯಾಕೆಂದರೆ) ಜೀವವಿರುವವರೆಗೂ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಗಲಿ, ನಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಗಲಿ 'ನಾನು ಮಾಡುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು' ಒಳ್ಳೇ ಬುದ್ಧಿಶಾಲಿಗಳೂ ಕೂಡ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೇಳಲಾರರು. (ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಅಂಥವರಾದರೂ ಸಹ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ) ಸಣ್ಣವುಟ್ಟ ತಪ್ಪುತಡೆಗಳಾಗುವದನ್ನು (ನಾವು) ನೋಡುತ್ತೇವೆ. (ಮತ್ತು ಇಂತಹ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗದ ಬಗ್ಗೆ) ಪ್ರಮಾಣವಾದರೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷಾಪೇಕ್ಷಿಯಾದವನು ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ, (ಮುಂದೆ ಮಾಡ

ಬಹುದಾದ) ಕಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕೆಂದೂ, ಫಲೋನ್ಮುಖವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಉಂಡು ನಾಶಪಡಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಪ್ರಮಾಣವಾದ (ವೇದವಾದ)ರೂ (ಎಲ್ಲಿಯೂ) ಹೇಳಿಲ್ಲ. (ಆದುದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವು ಸಮರ್ಥನೀಯವಾಗಲಾರದು.) ಮತ್ತು (ಕರ್ಮಗಳಾದರೂ) ಅನಂತವಾಗಿರುವವು. ಸಂಸಾರವು ಅನಾವಿಯಾಗಿರುವ ದರಿಂದ (ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ೨. ೧. ೩೫) ಸಂಚಿತಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು ? ಆದುದರಿಂದಲೂ (ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು) ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಂದ, ನಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ನಾಶಪಡಿಸಬೇಕೆಂದರೆ ಅದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಸಂಚಿತವಾದ) ಶುಭ (ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಈಗ ಮಾಡಬೇಕೆಂದಿರುವ ಶುಭಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳು) ಸಮಾಸವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವುಗಳೊಳಗೆ (ಪರಸ್ಪರ) ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದಂತಾಗಿ (ಒಂದರಿಂದ ಒಂದು ನಾಶಮೊಂದಲಾರವು. ಅದರಂತೆಯೇ ಸಂಚಿತ) ನಿಷಿದ್ಧ-ಪಾಪ-ಕರ್ಮಗಳು (ಈಗ ಮಾಡಬೇಕೆಂದಿರುವ ನಿಷಿದ್ಧ-ಪಾಪ-ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ) ಸಮಾಸವಾಗಿರುವದರಿಂದ (ಎಂದರೆ ಸಜಾತೀಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವುಗಳೊಳಗೂ) ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದಂತಾಗಿ (ಅವೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ನಾಶಪಡಿಸಲಾರವು. ಇದರ ಸಾರಾಂಶವನ್ನೆಲ್ಲ) ಕೆಳಗಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ :-

ಅನಂತವಾಗಿರುವ (ಸಂಚಿತ) ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊರೆದುಬಿಡಬೇಕೆಂಬ ಹವ್ಯಾಸವೇ ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಹಿಂದಾಗಿ ಕೊಡ ಅನಂತಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ನಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮಗಳಾದರೂ ಅನಂತವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವನ್ನೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊರೆಯುವದು ಶಕ್ಯವಾಗಲಾರದು. || ೮೧ ||

ಶಂಕಾ :-ಆಗಲಿ, ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತದಿಂದ (ಈ ಜನ್ಮದ ನಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮರೂಪ) ಪಾಪವು ತೊಳೆದುಹೋಗುವಂತೆ, ಹಿಂದೆ ಅನಂತಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ (ಕಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಷಿದ್ಧ) ಕರ್ಮಗಳು ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದ ನಾಶವಾಗಬಹುದಲ್ಲ ! (ಉತ್ತರ:-) ಇಲ್ಲ. ನಿತ್ಯ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ

(* ಭಾವರೂಪ) ಫಲವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ಕಾಮ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮಗಳು ಅವುಗಳಿಂದ (ಎಂದರೆ ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಂದ) ನಾಶವೊಂದ ಲಾರವು. || ೮೨ ||

(ಮತ್ತು ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಸಂಚಿತ ಕರ್ಮಗಳು ನಾಶವಾಗುತ್ತ ವೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ವೇದ) ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ :—

ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವು ಪಾಪವನ್ನು ತೊಳೆಯುವದೆಂದು (ವೇದಾಂತ) ವಾಕ್ಯವು (ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ) ಹೇಳುವಂತೆ, ನಿತ್ಯಕರ್ಮವು ಕಾಮ್ಯ (ಮೊದ ಲಾದ) ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯವೂ ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ. || ೮೩ ||

ಪೂ. ಪ:—ಆದರೂ (ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ) ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮ ಗಳಿಂದ ಪೂರ್ವಜನ್ಮದೊಳಗೆ ಮಾಡಿದ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳು ನಾಶವಾಗ ಒಂದು.

ಉತ್ತರ:—ಆದೂ ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ :—

ಪಾಪಗಳಿಂದಲೇ ಪಾಪವು ಹೇಗೆ ತೊಳೆದುಹೋಗಲಾರದೋ, ಹಾಗೆಯೇ, ವಿರುದ್ಧವಾಗದಿರುವದರಿಂದ, ಒಂದು ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮವು (ಮತ್ತೊಂದು) ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಮದ್ದಾಗಲಾರದು. || ೮೪ ||

ವೇದವು ಕರ್ಮಕಾಂಡವನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೇಳಿದುದರ ನಿಜವಾದ ಮರ್ಮವು.

ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ “ಮುಕ್ತಿಯು ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೇ ಸಿಕ್ಕುವದೆಂದ ಮೇಲೆ..” ಎಂಬ (ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು) ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ (ವೇದಾಂತ) ಪ್ರಮಾಣವೇ ಇರುವ ದಿಲ್ಲೆಂದು ವಾದಿಸಿದ (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು) ಪರಿಹಾರಮಾಡುತ್ತಾರೆ :—

ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಾಮೇಚ್ಛಗಳೇ (ಎಂದರೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾಮನೆ

* ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದರಿಂದ ಪುಣ್ಯವೇನೂ ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಅವು ಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಾತ್ರ ಪಾಪ ಬರುತ್ತದೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ.

ಗಳನ್ನು - ಇಚ್ಛೆಗಳನ್ನು - ಪೂರ್ಣಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವವರೇ). ಅನಂತವಾಗಿರುವರು. (ಆದುದರಿಂದ ಅಂಥವರಿಗಾಗಿ) ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳೆಲ್ಲ ಒಳ್ಳೇ ಪ್ರಯತ್ನ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ (ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ) ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲ ಕರ್ಮ (ಕಾಂಡ) ವನ್ನೇ ಎವರಿಸುತ್ತವೆ. || ೮೫ ||

ಆದರೆ ಕರ್ಮಪೂರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ವಾಕ್ಯಗಳೇ (ವೇದದ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ) ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವೇ (ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದಲ್ಲಿಯೂ) ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾಗಲಾರವೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:-

ವಾಕ್ಯಗಳು ಬಹಳವಾದರೆ (ಅವೇ) ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮ ವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೆಡೆಗೇ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದೊಂದು (ಪ್ರಮಾಣವು) ಒಂದೊಂದು (* ವಿಶಿಷ್ಟ) ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. || ೮೬ ||

ವೇದದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡವೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

“ಒಳ್ಳೇ ಪ್ರಯತ್ನ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹುಡುಕಾಡಿದರೂ” ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ (ಶ್ಲೋಕ ೧೫) ಹೇಳಿದ್ದೂ ಕೂಡ ನಿನ್ನ ತಪ್ಪೇ ಸರಿ. ಯಾಕೆಂದರೆ:-

“ಕರ್ಮಸಾಧ್ಯವಾದ ಪರ (ಲೋಕಗಳ ಸಾರಹೀನತೆಯನ್ನು) ವಿಚಾರಿಸಿ ನೋಡಿ....” (ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ ೧. ೨. ೧೨) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿ, ಕರ್ಮರಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಉಸುರುವ ಉತ್ತಮವಾದ (ವೇದ) ವಚನಗಳು (ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಸಿಕ್ಕುವಂತಿವೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ) ಅವು ನಿನಗೆ ಕೇಳಬರುವ ದಿಲ್ಲವೇ? || ೮೭ ||

* ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕಿರುವ ಗದ್ಯಭಾಗದ ಮೇಲೆ ಇವೇ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೩-೮೬ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.

ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಕರ್ಮವಲ್ಲ.

ಪೂ. ಪ:— “ಆತ್ಮನೆಂದೇ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕು....” (ಬೃ. ಉ. ಗ. ೪. ೭.) ಮತ್ತು “ಎಲೆ (ಮೈತ್ರೇಯಿ,) ಆತ್ಮನೇ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವು....” (ಬೃ. ಉ. ೩. ೪. ೫) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ, ಮೊದಲು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿ (ದಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವ) ವಿಧಿಯು ಸಿಕ್ಕುವದರಿಂದ, ಮನುಷ್ಯನು ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂಬ ಕರ್ಮವನ್ನು ನೆರವೇರಿಸತಕ್ಕದ್ದೆಂಬ ನಿಯೋಗವು (ಎಂದರೆ ವೇದದ ಅಪ್ಪಣೆಯು, ಇದರಿಂದಲೇ) ನಿಶ್ಚಿತವಾದಂತಾಗುವದಿಲ್ಲವೇ?

ಉತ್ತರ:— ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೂ ಬೀಜವಾದ ಆತ್ಮನ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಿತ್ತಿಹಾಕಿ, ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವ (ಸಿದ್ಧಿ) ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ಪುರುಷನಿಗೂ ಅಧೀನವಾಗದೇ ಇರುವದರಿಂದ (ನೀನು ಹೇಳುವ ಅಪ್ಪಣೆಯು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ) ವಿಧಿಯೇ ಇರುವದೆಂದು ತಿಳಿದರೂ, ಅದು * ಅಪೂರ್ವವಿಧಿಯಂತೂ ಆಗಲಾರದು. ಅದುದರಿಂದಲೇ (ಕೆಳಗೆ) ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

ವಿಧಿಯ ಅರ್ಥವಾದರೂ (ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ) ನಿಯಮವಾಗಲಿ, ಸಂಖ್ಯೆಯಾಗಲಿ ಆಗುತ್ತದೆ. (ಅವುಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದು.) ಯಾಕೆಂದರೆ ಅನಾತ್ಮದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕಡಿಮೆಮಾಡುತ್ತ ಹೋಗುವದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಪರಮಾತ್ಮನ (ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ) ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ(ದು ಹೇಳಬಹುದು.) || ೮೮ ||

ಅದ್ವೈತವು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವು

ಮತ್ತು “(ವೇದಗಳ ಹೊರತು) ಬೇರೆ ಏತರ ಮೇಲೂ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸವಿಲ್ಲೆಂದು (ಶ್ಲೋಕ ೧೫) ಹೇಳಿದುದೂ ಕೂಡ, ನಿನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಸಿದ್ಧಿಗಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಕನಸು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ನೀನು ಬಡಬಡಿಸಿದ್ದಿರಬೇಕು.

* ಈ ಎಲ್ಲ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳಾಗಿಯೂ, ಮತ್ತು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಯಾಕೆಂದರೆ ನಾವು ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ಆತ್ಮನ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಿಲ್ಲ. (ಆದರೆ) ಅದು ಕೇವಲ ಅನುಭವರೂಪ ವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಯಾಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಕೂಡ ಅನುಭವದ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವದರಿಂದ (ಅನುಭವರೂಪ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ) ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಹತ್ತಲಾರದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು :—

ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಮಾತ್ರ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಚ್ಛಾಸವಾಗುವದೋ, ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ಯಾತರಮೇಲೂ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನಿಡ ಬಾರ(ದೆಂದರೆ) ಚಂದಕಂಡೀತು. ಆದರೆ) ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ನಿಲುವದೆ ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಬಗ್ಗೆ ಅಪಸಂಬಿಕೆಯನ್ನಿಡುವದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು ? || ೮೯ ||

ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಫಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದೆ.

ಮತ್ತು “ಎಧಿಯಿಲ್ಲದೇ....” ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ (ಶ್ಲೋಕ ೧೬) (ನೀನು) ಹೇಳಿದ್ದು ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಾದುದೆಂದೇ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾಲಾಂತರದಿಂದ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡಬಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ (ಮಾತ್ರ) ಈ ಮಾತು ಸರಿಬೀಳುವಂತಿದೆ. ಆದರೆ ಹುಟ್ಟಿದೊಡನೆಯೇ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಇದು ಸಮಂಜಸವಾಗಲಾರದು. ಇದನ್ನೇ (ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದೆ :—

ಸಂಸಾರ ನಾಶರೂಪವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ ಫಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕುತ್ತಿರಲು, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಯಾವ ಉಪಕಾರವನ್ನೂ ಮಾಡಲಾರದೆಂದು ಹೇಳುವದು ನಮಗಂತೂ ನ್ಯಾಯವೆಂದೆನಿಸುವದಿಲ್ಲ. || ೯೦ ||

ಜೈಮಿನಿಯವರ ನಿಜವಾದ ಆಶಯವು

ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಜೈಮಿನಿಯವರ ಅಂಬೋಣವನ್ನು (ನೀನು) ಮುಂದೆ ಮಾಡಿರುವದೂ, ಅವರ ನಿಜವಾದ ಉದ್ದೇಶವು ಎನಿರಬೇಕೆಂಬ

ದನ್ನು (ವಿಚಾರಿಸಿ) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದಿರುವದರಿಂದಲೇ (ಸರಿ.) ಯಾಕೆಂದರೆ ವೇದವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಪರವೇ ಆಗಿರುವದೆಂಬದು ಜೈಮಿನಿಯವರ (ನಿಜವಾದ) * ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದ್ದರೆ, § “ಆದುದರಿಂದ ಆ ಮೇಲೆ, ಎಲ್ಲಿಂದ ಇದರ (ಎಂದರೆ ಈ ದೃಶ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ) ಜನ್ಮಾದಿಗಳು ಆಗುವವೋ, ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು.” (ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ೧. ೧. ೧-೨) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಸದ್ವಸ್ತುವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ವರ್ಣಿಸುವ, ಮತ್ತು ಆಕವಾದ ನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು (ಸರಿಯಾಗಿ ಸಮನ್ವಯಮಾಡಿ) ವಿವರಿಸುವ ಶ್ರೀಮಚ್ಛಾರೀರಕ (ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು) † ಬರೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಂತೂ (ವ್ಯಾಸರು) ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಹೇಗೆ ವಿಧಿ ವಾಕ್ಯಗಳು ತಮ್ಮ ವಿಷಯವಾದ (ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೆ) ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾತವಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದ, ಅವೂ ತಮ್ಮ ವಿಷಯವಾದ (ಜ್ಞಾನಕಾಂಡಕ್ಕೆ) ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವವೆಂಬದು, ಸ್ವತಃ ಜೈಮಿನಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಇದ್ದಂತಾಗುವದಿಲ್ಲವೇ? ಆದುದರಿಂದಲೇ (ಕೆಳಗೆ) ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ :—

(‘ಮಾಡು’, ‘ಬಿಡು’ ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ) ವಿಧಿ-ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದಭಾಗವೆಷ್ಟಿರುವದೋ, ಅದಷ್ಟೇ ಮಾತ್ರ ಕರ್ಮಪರವಾಗಿರುವ (ದೆಂದೆನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ) “ತತ್ತ್ವಮಸಿ” — “ಅದೇ (ಬ್ರಹ್ಮನೇ) ನೀನಿರುವಿ” (ಭಾಂ. ಉ. ೬. ೮. ೭) ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು (ಮಾತ್ರ) ಕರ್ಮಪರವಾಗಿರುವವೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದು ಹೇಗೆ ಶಕ್ಯವಿದೆ? ಹೇಳಿರಿ, (ನೋಡೋಣ.) || ೯೧ ||

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿ.

§ ಆದುದರಿಂದ = ಕರ್ಮದಿಂದ ಸಿಕ್ಕುವ ಫಲವೆಲ್ಲ ಸಪ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ; ಮತ್ತು ಹುನುಪ್ಪನ್ನಿ ಶಾಸ್ತ್ರತಪ್ತಮಿದ ಹಂಬಲವಿರುವದರಿಂದ.

ಅಮೇಲೆ = ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯ ಸಂಪತ್ತಿಯು ದೊರೆತಮೇಲೆ

† ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿ.

ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವು.

(ಮೀಮಾಂಸಕರು ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಕೈಯೂರಿ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಪಕ್ಷವನ್ನು ಖಂಡಿಸಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಾರಷ್ಟೇ? ಆದರೆ ಜೈಮಿನಿಯ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಈ ಮೀಮಾಂಸಕರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ನೋಡಿದರೆ ಆ ಮಂತ್ರದ ಅರ್ಥವೂ * ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮವಿಷಯಕ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾದ ಕರ್ತೃವೆಂದಾಗಲಿ, ಅವನಿಗೆ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವಿರುವದೆಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅವನು ಭೋಕ್ತೃವೆಂದಾಗಲಿ, ಅವನಿಗೆ ಭೋಗಸಾಧನಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂದಾಗಲಿ—ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು ಅವರಿಗೆ ಎಷ್ಟುಮಾತ್ರವೂ ಸಹಾಯಕವಾಗಲಾರದು. ಅದು ಅಜ್ಞಾನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಜೀವಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕುರಿತು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ವಿಹಿತವು. ಹೇಗೆಂದರೆ—) ಆತ್ಮನ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ (ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ) ಪಕ್ಷಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಹೇಗೆ ಕರ್ಮಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಲಾರದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ನಿನ್ನ ಪಕ್ಷದಂತೆಯೂ ಬೇರೆ ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಉಣ್ಣಬೇಕಾದ ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಕರ್ಮಗಳೊಳಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

“ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕೆನ್ನುವವನು ಯಥಾವಿಧಿಯಾಗಿ ಅಗ್ನಿ ಹೋತ್ರವನ್ನು ಕೊನೆಗಾಣಿಸಬೇಕು” ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದು ದೇಹಭಿನ್ನನಾದ, ನಿರವಯವಿಯಾದ, ಮತ್ತು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕನಾದ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆಯೇ. ಎಂದಮೇಲೆ ಜೈಮಿನಿಯ ಪಕ್ಷದಂತೆಯಾದರೂ (ದೇಹಭಿನ್ನ ಅಂತಹ ಆತ್ಮನಿಗೆ) ಕರ್ತೃತ್ವವು ಹೇಗೆ ಬರಬಲ್ಲದು? || ೯೨ ||

ಕರ್ಮಕ್ಕೆ (ಆವಶ್ಯಕ) ಸಾಧನಗಳಾದ ಶರೀರ, (ದುಡ್ಡು ಮತ್ತು ತುಪ್ಪ) ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವವಲ್ಲೆಂದೂ, ತಾನು ಆತ್ಮಮಾತ್ರನೆಂದೂ ಹೇಳುವ (ಕರ್ಮವಾದಿಗೆ) ಕರ್ಮಾಧಿಕಾರವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

* ಎವರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ೨ನೆಯ ಪರಿಚ್ಛವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

* ಅಹಂಕಾರವೆಂಬೊಂದೇ ಸಾಧನದಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದು (ಆತ್ಮ ಮಾತ್ರರೂಪವೇ ಆದ) ತಾನು (ವಸ್ತುತಃ) ಎಲ್ಲ ಜಡಧರ್ಮಗಳಿಂದಲೂ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರುವೆನೆಂದೂ, (ಆದುದರಿಂದಲೇ) ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಅಗೋಚರನಾಗಿರುವೆನೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವ ಜೈಮಿನಿಗೆ (ಕರ್ಮಕಾಂಡ ದೊಳಗೆ) ಪ್ರವೇಶವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸಿಕ್ಕುವದು? || ೯೩ ||

(ಯಾವುದೇ ಕರ್ಮಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾದರೂ, ಏನಾದರೊಂದು ಕಾರಣವಿರಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಆದರೆ ದೇಹಭಿನ್ನನಾದ ಆತ್ಮ ನನ್ನೊಪ್ಪುವ ಕರ್ಮವಾದಿಗೆ ಇಂತಹ ಕರ್ಮ) ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಸಿಕ್ಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೂ (ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನವು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.) ಯಾಕೆಂದರೆ:—

ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಕಂಡುಬರುವವಲ್ಲದೆ, ಆತ್ಮನಿಗೂ ಅವಕ್ಕೂ ಎಳ್ಳಷ್ಟಾದರೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸುಖದುಃಖಗಳೆಲ್ಲ ಹೊರಗಿನವು. ಆತ್ಮನಾದರೋ ಒಳಗಿನವನು. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಜೈಮಿನಿಯು ಕರ್ಮದ ಗೊಂದಲಕ್ಕೇಕೆ ಬೀಳುವನು? || ೯೪ ||

ಮತ್ತು:—

(ಛೋಗಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯ ಸಾಧನವಾದ) ಶರೀರದೊಡನೆಯಾದರೂ ಆತ್ಮನು ಎಡೆಬಿಡದೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವನೆನ್ನಬೇಕೇ? ಅದೂ ಇಲ್ಲ. (ಹೀಗೆ 'ನಾನೆಂಬ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಶರೀರಕ್ಕೇ ಆತ್ಮನ ಸಂಬಂಧವು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂದ ಮೇಲೆ ಹೊರಗಿನ) ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವಂತೂ ದೂರದಲೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಲೋಕಗಳಲ್ಲ(ಯಾದರೂ) ಆತ್ಮನಿಗೆ (ಸುಖದ ಸಂಬಂಧವುಂಟಾಗಿ ಅದು ಅವನಿಗೆ) ಹೇಗೆ ಸಿಕ್ಕಬೇಕು? || ೯೫ ||

* ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಅಹಂಕಾರವು ಆತ್ಮಧರ್ಮವು. ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಾದರೂ 'ಅಹಂ-ನಾನು' ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು 'ನಾನು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಆತ್ಮನೇ ಬೋಧ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ.

ಆದುದರಿಂದ ಈರಿತಿಯಾಗಿ (ಕರ್ಮಪರವಾದ ಅರ್ಥವು) ಬೇರೆ ಯಾವರಿತಿಯಿಂದಲೂ ಹೊಂದಲಾರದೆಂದ ಮೇಲೆ:—

(ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಬೇಕಾದ ದೇಹಾದಿ) ಕರ್ಮಸಾಧನಗಳನ್ನೇ (ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ) ಆತ್ಮನೆಂದು ನಂಬಿ, ತಾನು (ನಿಜವಾಗಿಯೂ) ಮನುಷ್ಯನೆಂದೇ ಅಭಿಮಾನಪಡುವ (ಅಜ್ಞಾನಿಯನ್ನೇ) ಕುರಿತು 'ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕೆಂದು (ವೇದ)ಮಂತ್ರವು ಹೇಳುತ್ತದಲ್ಲದೆ, ತಾನೇ ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಆತ್ಮನೆಂದು (ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಪಡೆದವನಿಗೆ) ಆ ಮಾತು ಎಂದಿಗೂ ಹತ್ತಲಾರದು. || ೯೬ ||

ಕ್ರಿಯಾಪದದ ಆಕ್ಷೇಪ.

ಮತ್ತು “ಕ್ರಿಯಾಪದದ ವಿನಾ..” (ಶ್ಲೋಕ ೧೯) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. (ಕ್ರಿಯಾಪದವಿದ್ದ ವಿನಾ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಗಳು ಕೂಡಲಾರವೆಂಬುದು ನಿಜವಿದ್ದರೂ), ಬೇಕುಬೇಕಾದಲ್ಲಿ ಬೇಕುಬೇಕಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದವನ್ನು * ಅಧ್ಯಾಹೃತವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಳಿತಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದರಿಂದ ಮನದೊಳಗಿನ ಸಂಬಂಧವು ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವಂತೆ ಕೂಡುವದೋ, ಮತ್ತು ಯಾವುದು ವಾಕ್ಯದ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಮಾಡುವದೋ, ಅಂತಹ ಕ್ರಿಯಾಪದವನ್ನೇ ಅಧ್ಯಾಹಾರವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಮತ್ತು ಇಂತಹ ಕ್ರಿಯಾಪದದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ನಾವಾದರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿದ್ದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಎರುದ್ಧವಾಗದಂತೆಯೇ ಇರಬೇಕಲ್ಲದೆ, ಹೊಸ ಹೊಸ ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದಾದ ಹೊಸ ಹೊಸ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುವಂತಹದಿರಬಾರದೆಂಬದು (ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.) ಇನ್ನು, ವೇದಾಂತವಂತೂ ಆರೂ ಭಾವವಿಕಾರಗಳಿಲ್ಲದವನಾ

* “ಇದರ ಬಣ್ಣವು ಕೆಂಪು” ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ‘ಇರುತ್ತವೆ’ಯೆಂಬದು ಕ್ರಿಯಾಪದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಹಾರವೆಂದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ, ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರದಿದ್ದರೂ=ಯಾವ ಪದಗಳನ್ನು ಶೈಯಿಂದ ಹಾಕಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಪದಗಳಿಗೆ ‘ಅಧ್ಯಾಹೃತ’ವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಗಿಯೂ, ಭೇದ (ಭಾವನೆಯಿಂದ) ತೋರುವ (ಸಂಸಾರವೆಂಬ) ಅನರ್ಥ (ಪರಂಪರೆಯನ್ನಿಲ್ಲ) ಸಮೂಲವಾಗಿ ಕಡಿಮೆಹಾಕಿದವನಾಗಿಯೂ ಇರುವ, ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ (ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ) ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವದರಿಂದ, ಮೂಲತಃ ಸಿದ್ಧವಾದ (ಬೇವಾತ್ಮನ) ಮಹಿಮೆಯನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥವಾದ 'ಇರುವಿ', 'ಇದ್ದೇನೆ' ಎಂದು ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳನ್ನೇ ಇಂಥಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಹುತ ವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದಲ್ಲದೆ, ಅದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾದ ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವ ಬೇರೆ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳಲ್ಲ :-

(ಬಂಗಾರ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು) ದಾನಕೊಡತಕ್ಕದ್ದೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವದಿದ್ದಾಗ 'ಓಡತಕ್ಕದ್ದೆಂಬ' ಪದವನ್ನು ಯಾರೂ ಉಪಯೋಗಿಸುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಅದರಂತೆಯೇ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾದ (ಆತ್ಮನನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ) ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಉಚಿತ-ಆಗು' ಎಂದು ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. || ೯೭ ||

ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅರ್ಥ

ಮತ್ತು 'ತತ್ತ್ವಮಸ್ಯಾ'ದಿ-'ಅದು ನೀನಿರುವಿ' ಮೊದಲಾದ-ವಾಕ್ಯಗಳು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಹೊರತು ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದೂ ಅಶಕ್ಯವೇ :-

'ತತ್ತ್ವಮಸ್ಯಾ'ದಿ-'ಅದು ನೀನಿರುವಿ' ಮೊದಲಾದ-ವಾಕ್ಯಗಳಂತೂ ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವವೆಂಬುವದರಲ್ಲಿ ಎಳ್ಳಿಷ್ಟೂ * ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಬೇರೊಂದು

* ಯಾವದೊಂದು ಗ್ರಂಥದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂಬದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತತ್ಪ್ರಕರೋಪಸಂಹಾರಾಽಪಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಃ | ಅರ್ಥವಾದೋಪಪತ್ತಿಃ | ಲಿಂಗಂ ತಾತ್ಪರ್ಯಂ ನಿರ್ಣಯೇ || ಎಂದರೆ ಆರಂಭ, ಉಪಸಂಹಾರ, ಅಭ್ಯಾಸ, ಅಪೂರ್ವತಾ, ಫಲ ಅರ್ಥವಾದ ಮತ್ತು ಉಪಪತ್ತಿಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಶೀಲಿಯಿಂದ ವೇದಾಂತ ಅಥವಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವುಗಳೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂಬದು ಸಹಜವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಮಾತನ್ನು (೨) ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಉಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಅರ್ಥವನ್ನು ಹಚ್ಚುವದಂತೂ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಕೂಡ ಅಸಾಧ್ಯವೇ ಸರಿ. || ೯೮ ||

ಉಪಸಂಹಾರ

(ಹೀಗೆಲ್ಲ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವ) ದೆಂದ ಮೇಲೆ :—

“ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಆಶ್ರಮದವರೂ ತಮತಮಗೆ ಉಚಿತವಾದ ಕಾಯಿಕ, ವಾಚಿಕ, ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಆಚರಣೆ ಮಾಡುವದರಿಂದ(ಲೇ) ಮುಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ”ನ್ನುವದೂ (ಶ್ಲೋಕ) ತಪ್ಪು-ಯಾಕೆಂದರೆ ಬಿಡುಗಡೆಯು ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಆಗತಕ್ಕದ್ದು. || ೯೯ ||

ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದೂ ಯೋಗ್ಯವೇ :—

ಆದುದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಮನಸಿನೊಳಗೆ (ಅಲ್ಲದ ಸಲ್ಲದ) ಮಂಡಿಗೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ, (ತಾವೇ ಜಾಣರೆಂಬ) ಉಬ್ಬಿನಿಂದ (ಮೆರೆಯುವ) ಕರ್ಮಠರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಆ ಮಾತುಗಳು ಶೋಭಿಸುವವಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ ಪಂಡಿತರಿಗಲ್ಲ. || ೧೦೦ ||

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರ ಭಗವತ್ಪೂಜ್ಯಪಾದರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಶ್ರೀಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೆಂಬ ಗ್ರಂಥದೊಳಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಕೊನೆಗಂಡಿತು

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ।

ಹ

ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ

ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

ಆರು ನೀನೆಂದು ವಿಚಾರಿಸು

I

ಅವತರಣಿಕೆ

(ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ) ಕಣ್ಣು ಮೊದಲಾದ (ಜ್ಞಾನೇಂ)ದ್ರಿಯಗಳು, ತಾವು ಯಾವ ಮಹಾಭೂತಗಳಿಂದ * ಹುಟ್ಟಿರುವವೋ ಆಯಾ ಮಹಾಭೂತಗಳ ವಿಷಯಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯಬಲ್ಲವು. ಆತ್ಮನಾದರೋ (ಪ್ರಮಾಣ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಇಂತಹ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳಿಂದಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ, (ಆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ವೇದೇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ) ಆತ್ಮನು ಕಾಣಿಸಲಾರನೆಂಬದು (ಸಹಜವಿದೆ.) ಎಂತೆಯೇ, ಎಲ್ಲ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೂ ಏಕಮಾತ್ರ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು

* ಇದರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ವೇದಸಹಿತ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನು ಸಿದ್ಧನಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಅವನೇ ಮೂಲವಾಗಿದ್ದಾನೆ. (ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದ ೧. ೮೯, ೨. ೩೭ ಮತ್ತು ೫೭, ೩. ೮, ಹಾಗೂ ೪. ೩ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಇಂತಹ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯವೊಂದೇ ಸಾಧನವೆಂಬುದು ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಉಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಏಕೆ ಆಗಲಾರದೆಂಬದರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದೊಳಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪೫ ಮತ್ತು ೪೭-೫೨ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಕೊಂದುಹಾಕುವ ಚ್ಚಾನಸೂರ್ಯನುದಯವಾಗುವದು, ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ರೂಪವನ್ನೇ ಮೊತ್ತ ಬಲು ಚಾತುರ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ'— 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ'— ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವೇದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೇ, ಎಂಬದನ್ನು (ಹೋದ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ) ಎಷ್ಟೋ ಉಪಪತ್ತಿಗಳ (ಬಲದಿಂದ) ಚನ್ನಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿವು. ಇನ್ನು, ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾಗಿ * ತಿಳಿಯದಂತಾಗಿರುವದೋ, ಅದನ್ನು ದೂರಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಈ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಸುರುವು ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ :—

“ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ” ಎಂಬ (ಮಹಾ)ವಾಕ್ಯ (ವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟರೂ, ಅದರ) ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯದಿರುವದಕ್ಕೆ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದದ (ನಿಜವಾದ) ಅರ್ಥವು ತಿಳಿಯದಿರುವದೇ ಕಾರಣವು. ಅದುದರಿಂದ,† 'ನೀನು' (ಎಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು) ಈಗ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. || ೧ ||

* “ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅನುವಾನರೂಪ ವಿಚಾರದ ಸ್ಥಾನವಾವುದು ? ”— ಎಂಬ ಬಹು ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ‘ ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ. ’ ಎಂಬುದು ಮಹಾವಾಕ್ಯವು. ಅದರಲ್ಲಿ, ‘ ಅದು ’, ‘ ನೀನು ’ ಮತ್ತು, ‘ ಇರುವಿ ’ ಎಂದು ಮೂರು ಪದಗಳಿರುವವು. ಇನ್ನು ಈ ಮಹಾ ವಾಕ್ಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬದು ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಅದುದರಿಂದ ಇವೆಲ್ಲ ಪದಗಳನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ಸರಿಯಾದುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ, ‘ ನೀನು ’ ಎಂಬ ಒಂದೇಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವೆವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ‘ ಇರುವಿ ’ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವಂತೂ ತೀರ ಹಗುರಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು, ‘ ಅದು ’ ಮತ್ತು, ‘ ನೀನು ’ ಎಂಬ ಪದಗಳೊಳಗೆ ಐಕ್ಯವಿರುವದೆಂಬುದನ್ನೇ, ‘ ಇರುವಿ ’ ಎಂಬದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶ ವೇನೆಂದರೆ, ‘ ಅದು ’ ಮತ್ತು, ‘ ನೀನು ’ ಎಂಬ ಎರಡೂ ಪದಗಳ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವು ಒಂದೇ ಅದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ, ‘ ನೀನು ’ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ವಿವರಿಸುವೆವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರೂ, ಆ ಮಹಾವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲ ಪದಗಳ ವಿವರಣೆಯೂ ಅದರಿಂದಲೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯದೇಕೆ. ನೈತ್ಯಮೃತ್ಯುಸಿದ್ಧಿಯ ಮೇಲೆ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಸಾರಾರ್ಥವೆಂಬ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ‘ ನೀನು ’ ಎಂಬ ಪದವು, ‘ ಅದು ’ ಎಂಬ ಪದವನ್ನಾದರೂ ಸೂಚಿಸುವ ಉಪಲಕ್ಷಣ ವೆಂದು ತಿಳಿಯದೇಕೆ ” ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದಾದರೂ ಈ ಆಶಯದಿಂದಲೇ. ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯ ಪದ್ಯಭಾವದೊಳಗೆ ೧೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೮೧-೧೮೩ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.

ಕಣ್ಣು ಮೊದಲಾದ (ಭೌತಿಕವೆಂದರೆ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು) ಇಂತಹ (ಎಂದರೆ ಅಭೌತಿಕನಾದ ಆತ್ಮನಂತಹ) ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರವಾದುದರಿಂದ, (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವೇದ) ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾದ “ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು (ಆ) ವಾಕ್ಯ ದಿಂದಲೇ (ಆಗುತ್ತದೆ) ಯೆಂದು ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. (ಇನ್ನು ಈಗ) ಆ ಮಾತು ತೀರ ಸರಿಯಾದುದೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮೊದಲು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿ, (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತು) ನಿರಪವಾದುದಲ್ಲ ವೆಂದು ತೋರಿಸುವ (ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೆತ್ತುತ್ತಾರೆ):—

ಪೂ. ಪ:— (ವೇದವಾಕ್ಯದ ಸಹಾಯವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸದೆ, ಬೇರೆ ತರ ದಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದು ಮುಕ್ತರಾದವರ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕುವಂತಿವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ— ತನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುವೇ ತೋರದ್ದರಿಂದ) ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲದಂತಾ ಗಲು * ಒಬ್ಬನು ಶಾಶ್ವತ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆದನೆಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪ ನಿಷತ್ತಿನ ೧. ೪. ೨ ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.) ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಮೊದಲು ಕೇಳಿದ ವಾಕ್ಯ ವನ್ನು ನೆನಿಸಿ (ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿಗಳೆರುವದರಿಂದಲ್ಲ) ಮುಕ್ತಿ ಪಡೆದನೆಂದು ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ೩. ೧. ೧. ಮತ್ತು ೩. ೬. ೧ ರಲ್ಲಿ

* ಬೃಹದಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು ವಿರಾಡಾತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ. ವಿರಾಡಾತ್ಮನೆಂದರೆ ಇಡೀ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವೇ ದೇಹವಾಗಿ ಉಳ್ಳವನು. ಇಂಥವನಿಗೆ ತನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುವು ಕಾಣುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಅಂಜಿಕೆ-ಅನರ್ಥ-ಕಷ್ಟ ದ್ವೈತವೇ ಕಾರಣವಾಗು ವದರಿಂದ ವಿರಾಡಾತ್ಮನು “ನನ್ನ ಹೊರತಾಗಿ ಎರಡನೆಯವರೇ ಇಲ್ಲೆಂದ ಮೇಲೆ ನಾನು ಏಕೆ ಅಥವಾ ಯಾರಿಗೆ ಹೆದರಬೇಕು? ” ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಅನುಮಾನ ಅಥವಾ ತರ್ಕ ರೂಪ ವಿಚಾರದಿಂದ ಮೋಕ್ಷಪಡೆದನೆಂದು ಪೂರ್ವವಾದಿಯ ಅಂಬೋಣ. ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪ ನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟದ್ದು ಭೃಗುವಿನ ಉದಾಹರಣೆಯು. ಅಲ್ಲಿ ಅವನು ಮೊದಲು ವಾಕ್ಯ ವನ್ನು ಕೇಳಿ, ಅಮೇಲೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ, ವಿಚಾರವೇ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು— ಎಂಬುದೇ ಪೂರ್ವವಾದಿಯ ಅಂಬೋಣ. ಅದರಂತೆಯೇ ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿನ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ, ‘ಅಮು ನೀನು ಇರುವಿ’ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿ, ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದರಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಯಿತೆಂದು ಪೂರ್ವವಾದಿಯ ಆಶಯವು.

ಹೇಳಿದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಇನ್ನೂ ಒಬ್ಬನಾದರೂ (ಕೇಳಿದ ವಾಕ್ಯವನ್ನೇ ಪುನಃ ಪುನಃ) ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಟ್ಟೊಡನೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆದನೆಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ೬ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.) || ೨ ||

(ಇನ್ನು) ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, (ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣದಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ, ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂದು) ಎರಡೂ ತರವು (ಶಕ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು) ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ, (ಬರಿಯ ವಾಕ್ಯವನ್ನು) ಕೇಳಿ (ಮುಕ್ತಿಪಡೆದ) ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ (ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನೂ) ಕೊಡಬಹುದು :—

(ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಡಿನೊಳಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅಡ್ಡಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ, 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಅಕಸ್ಮಾತ್ತಾಗಿ ಕೇಳಿ) ಪಿಶಾಚಕನೆಂಬವನು (ಆ) ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ (ಜ್ಞಾನವನ್ನು) ಪಡೆದನೆಂದು (ಐತಿಹ್ಯವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ನಾಲ್ಕೂ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರರೊಳಗೆ (ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನ) ಸಿದ್ಧಿಯು ತಾನಾಗಿಯೇ (ಎಂದರೆ ವಿಶೇಷ ಶ್ರಮವಿಲ್ಲದೆಯೇ) ಆಗಿರುತ್ತದೆ. (ಇನ್ನು, ನಾಲ್ಕನೆಯದಾದ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿನ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಕೇಳಿದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು (ಪುನಃ ಪುನಃ) ನೆನಪಿ (ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆಂಬದು) ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. (ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ—ಅದ್ವೈತ ಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ * ಮಹಾವಾಕ್ಯಶ್ರವಣವು ಅವಶ್ಯಕವಲ್ಲ.) || ೩ ||

ಸಮಾಧಾನ:—ಆದರೆ (ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ವಾಕ್ಯವೊಂದೇ ಒಂದಾದ.

* 'ಪ್ರಜ್ಞಾನಂ ಬ್ರಹ್ಮ' (ಮಗ್ನೇದದ ಐತರೇಯೋಪನಿಷತ್ತು), 'ಆಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ಮಿ' (ಯಜುರ್ವೇದದ ಬೃಹದಾರಣ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು), 'ಆಯಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ' (ಅಥರ್ವಣವೇದದ ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು) ಮತ್ತು 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' (ಸಾಮವೇದದ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು) ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳು. ಕೊನೆಯದು ಉಪದೇಶವಾಕ್ಯವು; ಮೊದಲಿನ ಮೂರು ಅನುಭವವಾಕ್ಯಗಳು. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅಧೀನವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವು ಅವಾಂತರವಾಕ್ಯಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಂಚದಶಮ ಮಹಾವಾಕ್ಯವಿವೇಕ ಪ್ರಕರಣವೆಂಬ ಐದನೆಯ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಮತ್ತು) ನಿರಪವಾದವಾದ ಕಾರಣವಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳುವದು ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

(ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ, ಮೋಕ್ಷವನ್ನೊದಗಿಸಿಕೊಡುವದೆಂದು ನೀವು) ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿದ ಈ ಮಹಿಮೆಯೆಲ್ಲ ವಾಕ್ಯದ್ದೇ ಅಪುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ—(ಈ ಮೊದಲೇ ಎವರಿಸಿದಂತೆ ವೇದ) ವಾಕ್ಯವಿಲ್ಲದೆಯೇ ನಿಜವಾದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಾದ (ಅದ್ವಿತೀಯ ಬ್ರಹ್ಮವು) ಯಾವನಿಗೂ ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಇನ್ನು ನೀವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವ. ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣವಿಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ವಿರಾಡಾತ್ಮ, ಭೃಗು ಮತ್ತು ಶ್ವೇತಕೀತುಗಳ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರಿ. ಆದರೆ ವಿರಾಡಾತ್ಮನಿಗೆ ಜಗತ್ತು ಕಾಣದಂತಾದೇನೋ ಸರಿ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ಮಾತ್ರ ದೊರೆತಂತಾಗುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಜಗತ್ತು ಕಾಣದಿರುವದು ಆನಂದರೂಪ ಮುಕ್ತಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗದೆ! ಇನ್ನು ಉಳಿದಿಬ್ಬರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ—ವಾಕ್ಯ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ವಾಕ್ಯವೇ ಅನಾವಶ್ಯಕವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಮೊದಲು ಕೇಳಿವೆ ಹೊರತು, ಅದರ ಸ್ಮರಣೆಯಾಗುವದೆಂತು? ಆದುದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವೇದವಾಕ್ಯವೇ ಸ್ಮರಣೆಯ ದ್ವಾರದಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿತೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ಸಯುಕ್ತಿಕವು. ಅಂತೂ, ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲಿಂದ ಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿಗೆ ವಾಕ್ಯವೇ ಅವಶ್ಯಕವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.) || ೪ ||

(ಆದರೆ ವಾಕ್ಯಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ, ಉಳಿದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡುವದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ, ಅದು ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾಗಲಾರದೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ.) ಯಾಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ (ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ, ಸ್ವತಃಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ, ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸದೆ ತಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದ) *ವಿಶಿಷ್ಟ ವಸ್ತುಗಳ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡು

ತ್ತವೆ. (ಅದರಂತೆಯೇ ವೇದ) ವಾಕ್ಯವು (ತನಗೆ † ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನೇ) ಪ್ರತಿಸಾದನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೊರಟಿರುವದರಿಂದ, (ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಅಪೇಕ್ಷಿಸದೆ), ಅದು (ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ) ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದೆ. (ಮತ್ತು ಈ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ):—

ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಬಲ್ಲವನು 'ನೀನು ಸದ್ರೂಪನೇ ಇರುವಿ' ಎಂಬ (ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ) ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ವಿರೋಧವನ್ನೇ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು 'ನಾನು' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ ದೇಹವಾಗಲಿ, 'ನಾನೆ'ಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡದಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಾಗಲಿ, ಅಥವಾ (ಸುಖ) ದುಃಖ (ಮೊದಲಾದವುಗಳ) ಸ್ವನುಭವಿಸುವ (* ಚಿದಾಭಾಸನೆಂದಾಗಲಿ) ಅಲ್ಲವೆಂಬದು ಅವನಿಗೆ (ಚಿನ್ನಾಗಿಯೇ) ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. (ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು) ಅಂತರಾತ್ಮನೆಂದಾಗುತ್ತಿದ್ದು, ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಂತೂ ಮುಂದೆ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವಂತೆ ವಿರೋಧವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂಬದೂ ಅವನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ.) || ೫ ||

ಸಂಸಾರದಿಂದ ಬೇಸರಗೊಳ್ಳದವನಿಗೆ, ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು (ಸಂಸಾರ) ತೃಷ್ಣೆಯು ಶಾಂತವಾಗದ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷದ ಹಂಬಲವೂ ಹುಟ್ಟಲಾರದು. || ೬ ||

ಮೋಕ್ಷದ ಹಂಬಲವಿಲ್ಲದವನು ಗುರುವಿನ ಪಾದಗಳನ್ನು ಸಮೀಪಿಸಲಾರನು. ಗುರುಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೇ ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣವಾಗಲಾರದು. || ೭ ||

ಅದರಂತೆಯೇ ಪದಗಳಾಗಲಿ, ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳಾಗಲಿ ವಾಕ್ಯವನ್ನು

† ಚಿದಾಭಾಸನೆಂದರೆ ಜೀವ. ಇದು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವು. ಅಂತರಾತ್ಮನೆಂಬುದು 'ನೀನು' ಎಂಬುದರ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವು. ಈ ವಿಷಯವು ಮುಂದೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು. ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

* ಜಿಟ್ಟಿರಲಾರವು. ಮತ್ತು (ಪದ-ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಜಿಟ್ಟು) ಬೇರೆ ಯಾತರ ಆಶ್ರಯದಿಂದಲೂ + ಅನ್ವಯ-ವ್ಯತಿರೇಕಗಳು ಬದುಕಿಕೊಂಡಿರಲಾರವು.

|| ೮ ||

ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಲ್ಲದೆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ತಿಳಿಯಲಾರದು. ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೆ, ಅಜ್ಞಾನದ ನಾಶವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. || ೯ ||

ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾದ ಹೊರತು (ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ) ಪುರುಷಾರ್ಥವು ದೊರೆಯಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಅಂತಹ ಆ ಪುರುಷಾರ್ಥವು ಸಿಕ್ಕ ಬೇಕೆಂದು ಮುಂದಿನ ಭಾಗವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದೇವೆ. || ೧೦ ||

II

ನಾನು ಸ್ಥೂಲದೇಹವಲ್ಲ ‡

‘ನಾನು’ (ಎಂದರೆ ಸ್ಥೂಲದೇಹವೆಂದು ನಾವು ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ):—

ಮಲವು ಅನ್ನವೆಂಬ (ಜಡದ್ರವ್ಯದ) ಪರಿಣಾಮವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದು ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದಷ್ಟೇ ? ಎಂದಮೇಲೆ, ಅದರಂತೆಯೇ

* ಪದಗಳೇ-ಶಬ್ದಗಳೇ-ಮೂಲವೆಂದೂ, ಅವುಗಳಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ವಾಕ್ಯಗಳಾಗುವ ವೆಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ತಪ್ಪು. ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಜಿಟ್ಟು, ಪದಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಪೇಕ್ಷಿಸುವವರು ಅಭಿನವ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನೇದಬಹುದು. ಉದಾ: An Introductory Text Book of Logic, by S. H. Mellone (8th edn)

—“ Ideas exist only as elements in a judgement ” (p. 8),

“ Ideas are not prior to judgement ” (p. 11), ಮತ್ತು “ In the origin of language the sentence is prior to the word; and the parts of speech were originally sentences. ” (p. 11) ನೋಡಿ.

† ಇವುಗಳ ಸವಿಸ್ತರ ಷರ್ಟಿಗಾಗಿ ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದೊಳಗೆ ಇದೇ ಹೆಸರಿನ ಲೇಖನವನ್ನು ನೋಡಿ.

‡ ಸ್ಥೂಲದೇಹನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ಯುಕ್ತಿಗಳ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ಪಿಪ್ಪಳಯನ್ನು ನೋಡಿ.

ಅನ್ನ ಪರಿಣಾಮವೇ ಆದ † ಇಂದ್ರಿಯ ಸಮಿತವಾದ (ಸಮ್ಮು) ದೇಹವಾದರೂ (ಅನಾತ್ಮವೆಂದೇ ನಾವು) ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬಾರದು? || ೧೧ ||

(ಉಣ್ಣುವ ಮೊದಲು ಅನ್ನವು ಸಮ್ಮಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇರುವ ದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಷ್ಟೇ? ಹಾಗೆಯೇ ಮಲರೂಪದಿಂದ ಅದು ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಸಮ್ಮು ದೇಹದಿಂದ ಹೊರಬಿಟ್ಟ ತೆಂದರೂ ಅನಾತ್ಮವೇ ಆಗುವ ದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅನ್ನದ) ‡ ತುಟ-ಮೊದಲುಗಳೆರಡೂ ಅನಾತ್ಮವೇ ಆಗಿರುವವೆಂದಮೇಲೆ, ಅದು ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ (ದೇಹರೂಪದಿಂದ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೂ ಅನಾತ್ಮವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ) ಏನು ಅಡ್ಡಿಯಿದೆ:—

ಮೊದಲು ಅನಾತ್ಮವಾಗಿದ್ದ ಅನ್ನವೇ ಉಂಟಾದಮೇಲೆ ಆತ್ಮರೂಪದ (ದೇಹವೆಂದು) ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ, (ಹೂವಿನ) ಮಾಲೆ (ಮತ್ತು ಚಂದನಾಬಿ) ಸುಗಂಧ ದ್ರವ್ಯಗಳು (ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಹೊಸದಾಗಿಯೇ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದಿರುವದರಿಂದ, ಹೀಗೆ ದೇಹಸ್ವರೂಪವಾಗಲಾರವೋ) ಹಾಗೆಯೇ (ಸ್ಥೂಲ) ದೇಹವಾದರೂ (ಆತ್ಮನಿಗೆ ಆಗಂತುಕವಾದುದೆಂದೂ, ಎಂತೆಯೇ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲೆಂದೂ) ಏಕಾಠೀಯಾದವನು ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು. || ೧೨ ||

ಇಷ್ಟಾದರೂ ನನ್ನ ಮಾತಿನಮೇಲೆ ವಿಶ್ವಾಸವಿಡದಿದ್ದರೆ, ಹೊಲಸಿನ ರಾಶಿಯಾದ ಈ ಸಿನ್ನ ದೇಹದ ಬಗ್ಗೆ ನೀನೇ ಸ್ವತಃ ನಿರಾಶನಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ:—

ನೀನು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಸಾವಿನ* ದಪಡೆಯೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೋ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ 'ನಾನೇ' ಎಂದು (ಆ ಸಿನ್ನ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಅಭಿಮಾನವಿಡಬಹುದು.) ಆದರೆ (ಸಾವಿನ ಕ್ರೂರ ಹೊಡೆತದಿಂದ) ಆ ದೇಹವು ನಾಯಿ

† ಸ್ಥೂಲದೇಹ ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಆತ್ಮವೆಂದೆನ್ನುವವರ ಪಕ್ಷವೂ ಖಂಡಿತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

‡ ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲಿನ ಗೌಡಪಾದೀಯ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ೨-೬ ನೋಡಿರಿ.

* ಆಕ್ಷರಶಃ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದರೆ—ನೀನು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಈ ದೇಹದಿಂದ (ಲೋಕಾಂತಕ್ಕೆ) ಒಯ್ಯಲ್ಪಡುವದಿಲ್ಲವೋ—ಎಂದಾಗುವದು.

ಗಳ ತೆಕ್ಕೆಯೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದದ್ದಾಗ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ನೀನು ಆ ತರದ ಅಭಿಮಾನ ಎಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. || ೧೩ ||

(ನಾಯುವವರೆಗೆ 'ನನ್ನ ದೇಹ', 'ನನ್ನ ದೇಹ'ವೆಂದು ಯಾವುದರ ಬಗ್ಗೆ ನೀನು ಅಭಿಮಾನವಿಡುತ್ತಿದ್ದೀಯೋ, ಅದೇ ದೇಹದ) ತಲೆಯನ್ನೇ (ನೀನು ಸತ್ತ ಮೇಲೆ) ನಾಯಿಯು ತನ್ನ ಕಾಲುಗಳಿಂದ ಮೆಟ್ಟಿ, 'ಈ ಹೆಣವು ನನ್ನದು, ಇದರ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ಸಿಮ್ಮನ್ನು ಬರಗೊಡಲಾರೆನು' ಎಂದು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ) ಉಳಿದ ನಾಯಿಗಳಿಗೆ ಬೊಗಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒಮ್ಮೆ ನಿಸ್ಸದಾದ ದೇಹವೇ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ನಾಯಿಯದಾಗುತ್ತದೆ. (ಎಂದ ಮೇಲೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯವರ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವಂತಹ ಈ ಕಿರುಕುಳ ದೇಹವು ನಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಮೋಹಿಸಿ) ಅದರಲ್ಲಿ ನೀನೇಕೆ (ಇಷ್ಟು) ಆಸಕ್ತನಾಗುವೆ? || ೧೪ ||

'ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡಿ ದೇಹದ ವರೆಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಅನಾತ್ಮವೇ' ಎಂಬ ಮಾತು ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ಬೀಜರೂಪದಿಂದ ಒಂದೇ ಆದ (ಒತ್ತದ ಕಾಳು) ಗೊಳಲಿ, ಅಕ್ಕಿ, ಮತ್ತು ತೌಡು ಎಂದು ಮೂರು ತೆರನಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವಂತೆ, (ಮೂಲತಃ) ಒಂದೇ ಇದ್ದ ಅನ್ನವು (ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹದಲ್ಲಿ) ಬುದ್ಧಿಯಾಗಿಯೂ, ಮಾಂಸ ವಾಗಿಯೂ, ಮಲವಾಗಿಯೂ ನಿಂತುಕೊಳ್ಳುವದೆಂದು (ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪ ನಿಷತ್ತಿನ ೬. ೫. ೧ ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.) || ೧೫ ||

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ('ನಾನು ದೇಹವಲ್ಲ' ಎಂಬದರ) ನಿಶ್ಚಯವಾದೊ ಡನೆ, ಜಾಣನಾದವನು ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಗಳಿಂದ ಕದಲುವದಿಲ್ಲೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವು:—

ಮಲವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಮೇಲೆ, ಮತ್ತು ಅದರ ದೋಷಗಳೆಲ್ಲ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾದ ಮೇಲೆ, (ಅದು ಬೇಕಾದ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ) , ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ದೋಷಗಳುಂಟಾಗುವವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ, ಅದರಿಂದ ಆ ಮಲ ವಿಸರ್ಜನೆ ಮಾಡಿದವನಿಗೇನು (ದುಃಖ)ವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ? || ೧೬ ||

ಆದರಂತೆಯೇ ವಿವೇಕಬಲದಿಂದ ತಾನು ಸ್ಥೂಲಶರೀರವಲ್ಲೆಂದೂ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶರೀರವೂ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ (ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಮೇಲಿನ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟನೆಂದರೆ), ಆ ದೇಹಗಳ ಸಂಬಂಧದ ದೋಷಗಳ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದರೂ, ಬಾಣನಾದವನಿಗೇನಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ? || ೧೭ ||

‘ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆಂಬ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ತಿಳಿಯದಿರುವದಕ್ಕಾದರೂ, ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮೊದಲುಮಾಡಿಕೊಂಡು ದೇಹದ ವರೆಗಿನ (ಸೂಕ್ಷ್ಮ-ಸ್ಥೂಲಶರೀರಗಳ ಮೇಲೆ) ‘ನಾನು’, ‘ನನ್ನದು’ ಎಂಬ ಬಲು ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಅಭಿಮಾನವನ್ನಿಡುವದೇ ಕಾರಣವು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಆ ತರದ (ಭೇದಭಾವನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ) ಅಭಿಮಾನವಿರದಿದ್ದರೆ, ಭೇದವೇ ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; (ಅಂತಹ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟವನು) ಬಂದೇ ಬಂದಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಥಿರವಾಗುತ್ತಾನೆ:—

ಶತ್ರು (ದೇಹ), ಮಿತ್ರ (ದೇಹ), ಮತ್ತು ತನ್ನ ದೇಹಗಳೆಲ್ಲ ಸಮನಾಗಿಯೇ ಏಕರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ಮೇಲೆ, ವಿವೇಕಿಯಾದವನಿಗೆ ಕೋಪವೆತ್ತಿಂದ ಬರಬೇಕು? ತನ್ನ ದೇಹದ ಅವಯವಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ತಾನು ಸಿಟ್ಟಾಗುವದುಂಟೇ? || ೧೮ ||

ಮತ್ತು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ದೇಹಾದಿಗಳು ಆತ್ಮವಲ್ಲ:—

(೧) * ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನು (ಅನಾತ್ಮವಾದ ಕೊರಗಿನ) ಕೊಡಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಯಾವ (ಕಂಠು ಮೊದಲಾದ) ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ನೋಡುವನೋ, ಅದೇ ರೀತಿಯಿಂದ, ಹಾಗೆಯೇ ದೇಹಾದಿಗಳನ್ನಾದರೂ ಆತ್ಮನು ನೋಡಬಲ್ಲನು. ಮತ್ತು (೨) ಸ್ವಪ್ನ †

* ಈ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಮುಂದೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು.

† ನಾನೇ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನೂ, ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇನೋ? ಎಂದರೆ ನಾನೆಂಬ ವಸ್ತುವು ಎರಡೂ ಕಡೆಗೆ ಇರುವದೆಂದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ನಾನು=ಸ್ಥೂಲದೇಹವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಮೇಲಿನ ಮಾತಿಗೆ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ.—ನಾನು ಎರಡೂ ಕಡೆ ಇರಲೇಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಸ್ಥೂಲದೇಹವು ಎರಡೂಕಡೆ ಇರಲೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಸ್ಥೂಲದೇಹವು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ನಾವು ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹದಿಂದಲೇ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ.

(ವ್ಯವಹಾರದೊಳಗೆ ಬಾಗುತ್ತಾಲ್ಪದ ಸ್ಥೂಲದೇಹವು) ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವದೂ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ದೇಹವು ಅನಾತ್ಮವೆಂದೇ ಪಂಡಿತರಾದವರು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. || ೧೯ ||

ದೇಹಾದಿ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಮೂಹವೇ ತಾನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡವನಿಗೂ, (ಅದಿಲ್ಲದರಿಂದ ತಾನು) ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡವನಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ವಿರುದ್ಧ ಫಲಗಳು (ಅನುಭವಕ್ಕೆ) ಬರುತ್ತವೆ:—

ಯಾವ ಶರೀರವನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಜನರು ತಮ್ಮ (ದೇಹ) ಶಕ್ತಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ವೆಚ್ಚ ಮಾಡಿ ಹೊರಬೀಕಾಗುವದೋ, ಅದೇ ಶರೀರವು 'ದೇಹವೇ ನಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿಡುವ ದಡ್ಡ ಜನರಿಗೆ ಅರಳೆಯಂತೆ (ತೀರ) ಹಗುರಾಗಿ * ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ ! || ೨೦ ||

(ಅದರೆ † ಚಾರ್ವಾಕರ ಹೊರತು ಉಳಿದವರೆಲ್ಲ ಆತ್ಮವೆಂದರೆ ಸ್ಥೂಲ ದೇಹವಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ತಾವಾಗಿಯೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದ) ಪ್ರಸಿದ್ಧವೇ ಆದ ಮಾತನ್ನು (ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೆಳೆಸದೆ) ಅದರ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—

(ಸ್ವಭಾವಿಕವಾಗಿ ಪರ್ಣಶೂನ್ಯವಾದ) ಆಕಾರದ ಬಣ್ಣವು ಕಪ್ಪಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು (ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವಂತೆ), ಮೇಲಿನ ಉಪಪತ್ತಿಗಳಿಂದ ಆತ್ಮವೆಂದರೆ ಸ್ಥೂಲದೇಹವಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಮೇಲೆ, ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವೂ ಅಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವೆವು. || ೨೧ ||

ಸ್ಥೂಲದೇಹವು ಹಾಸಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಲ್ಲಿಗೋ ಬಿದ್ದು ಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಕನಕನೀಳಿಗೆ ನಾವು ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹದಿಂದ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಪ್ರವಾಸ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದುದರಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂದರೆ ಸ್ಥೂಲದೇಹವಲ್ಲ.

* ಎಂದರೆ ಯಾವನೊಬ್ಬನ ದೇಹವು ಎರಡನೆಯವರಿಗೆ ಎಷ್ಟೇ ಜಡವಾಗಿ ತೋರಿದರೂ, ಅವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಹಗುರಾಗಿಯೇ ಕಾಣುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದೇ ತಾನೆಂದು ತಿಳಿದು ಕೊಂಡು ಅವನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಓಡಾಡಬಲ್ಲನು. ಆದರೆ ಅವನನ್ನು ಹೊರಲಿಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಎಷ್ಟು ಜನರು ಬೇಕಾಗುವರೋ ! † ಇವರ ಬಗ್ಗೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

III

ನಾನು * ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವೂ ಅಲ್ಲ

೧

† ದೃಗ್-ದೃಶ್ಯವಿವೇಕ

(ಇನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವೇ ಆತ್ಮವೆಂದೂ, ಅಹಂಕಾರ, ಕರ್ತೃತ್ವ, ಸುಖದುಃಖ, ಮತ್ತು ಇಚ್ಛೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಮೇಳಬಿಡುವುದು. ಆದರೆ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಯಾವುದೂ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವಾಗುವುದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಆ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವೇ ಆತ್ಮವಾಗುವುದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ)

ನಾನು, (ಮತ್ತು) ನನ್ನದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನ, (ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕನುಸರಿಸಿರುವ) ಇಚ್ಛೆ-ಪ್ರಯತ್ನಗಳು (ನಿಜವಾಗಿ) ಆತ್ಮಧರ್ಮವಾಗಲಾರವು. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ—(೧) ಬಡಕತನ (ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥೂಲದೇಹದ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳಂತೆ ಅಪೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ) ದೃಶ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು (೨) ವಸ್ತ್ರ (ಮೊದಲಾದ ಬಾಹ್ಯವೆಂದರೆ ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಪುನಿಛ್ಛವೇ ಆಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಂತೆ) ಅವಕ್ಕೆ (ಉತ್ಪತ್ತಿ) ನಾಶಗಳೂ ಉಂಟು. || ೨೨ || ‡ (ಅಹಂಕಾರಾದಿಗಳು) ಆತ್ಮಧರ್ಮವಾಗಲಾರದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವು:—

ಬೆಂಕಿಯು ತನ್ನ ಉರಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಉಷ್ಣತೆಯನ್ನೇ ಸುಟ್ಟುಬಿಡಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಉಷ್ಣತೆಯು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ (ಅಹಂಕಾರಾದಿಗಳು) ತನ್ನ ಧರ್ಮಗಳೇ - ಸ್ವರೂಪವೇ—

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ, ಅನ್ವಯ-ವ್ಯತಿರೇಕಗಳೆಂಬ ಲೇಖನವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

‡ ಇಲ್ಲಿ ' ಆಗಮಾಪಾಯ ತದವಧ್ಯಸ್ತಯವ್ಯತಿರೇಕ'ವು ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿದೆ. ಆ ಬಗ್ಗೆಯೂ ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದೊಳಗಿನ 'ಅನ್ವಯ-ವ್ಯತಿರೇಕಗಳೆಂಬ ಲೇಖನವನ್ನೇ ನೋಡಿರಿ.

‡ ಈ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಮತ್ಕಂಠರಾಜಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಯೋಳಗಿನ ೧೪.೨೩, ೧೪.೪೨, ಮತ್ತು ೧೫-೧೬ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಅಧಾರವಾಗಿವೆ.

ಆಗಿದ್ದರೆ, ಆತ್ಮನು ಅವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲೇಬಾರದಾಗಿತ್ತು. (ಆದರೆ ಅವಂತೂ ನನುಗೆ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತವೆ. ಅದುದರಿಂದ ಅವು ಆತ್ಮಧರ್ಮವಲ್ಲೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು.) || ೨೩ || +

“ಬಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು (ನೋಡುವ) ಕರ್ತೃವೂ, (ನೋಡಲ್ಪಡುವ) ಕರ್ಮವೂ-ಎರಡೂ-ತಾನೇ ಆಗುವದು. ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದ (ಎಷ್ಟೊ) ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ಕೇಳಿ * ಮೀಸಾಂಸಕನು (ತಲೆಯೆತ್ತಿ, “ಅದೇಕೆ? ‘ನನ್ನನ್ನು ನಾನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ’ ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ಅನುಭವ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ) ಆತ್ಮನು ಗ್ರಾಹ್ಯನೂ (ಎಂದರೆ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವವನೂ), ಗ್ರಾಹಕನೂ (ಎಂದರೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವನೂ) ಎರಡೂ ಆಗುತ್ತಾನಲ್ಲ!” ಎಂದು ವಿರೋಧಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕವುಂಟು:—

(ನನಗೆ) ಕೊಡದ ಬ್ಲಾಸವಾದಾಗ (ಬ್ಲಾಸಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ವಿಷಯವಾದ, ಅಥವಾ ಜ್ಞೇಯವಾದ ಕೊಡವು, ಅದೇ ಬ್ಲಾಸಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾದ, ಎಂದರೆ ಆ ಬ್ಲಾಸವನ್ನು, ಪಡೆಯುವವನಾದ ನನ್ನಿಂದ, ಅಥವಾ ಬ್ಲಾಸತ್ವವಿಂದು ತೀರ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದಷ್ಟೇ? ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ ಬ್ಲಾಸ ಅಥವಾ ಅನುಭವದ ಯಾವುದೇ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಅಲ್ಲಿ) ಕರ್ಮ (ವೆಂದರೆ ಜ್ಞೇಯವಾದುದೇ) ಕರ್ತೃ (ವೆಂದರೆ ಬ್ಲಾಸತ್ವವು) ಆಗಿರುವದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ (‘ನನ್ನನ್ನು ನಾನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ’ ಎಂಬ ಅಪಂಕಾರದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಸಹ, ಆ ಅಪಂಕಾರಕ್ಕೆ) ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನು (ತಿರುಗಿ ಆ) ಅಪಂಕಾರಕ್ಕೇ ವಿಷಯವಾಗುವನೆಂದು ಹೇಳುವದು ಎಂದಿಗೂ ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. || ೨೪ ||

ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದವರು (ಕೊಡಬಹುದಾದ) ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ‘ನಾನು ನನ್ನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ’ ಎಂಬ ಅನುಭವದಿಂದ ಆತ್ಮನು (ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ) ಕರ್ತೃವಾಗಿಯೂ, ಕರ್ಮವಾಗಿಯೂ

+ ೨೩ ಮತ್ತು ೨೪ ಶ್ಲೋಕಗಳಿಗೆ ಉ ಸಾಹಸ್ರಯು ೧೪.೪ ಮತ್ತು ೧೬.೧೩ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಅಧಾರವಾಗಿವೆ.

* ಇದು ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟನ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಸ್ವಾಮಿ.

ಇರುವನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿರಲು, (ಕೇವಲ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ (ಪ್ರಮಾಣದ) ಆಶ್ರಯದಿಂದಲೇ ಒದುಕೆಕೊಂಡಿರಬೇಕಾದ ಅನುಮಾನ (ಪ್ರಮಾಣದ ಬಲದಿಂದ) ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಉತ್ತರ:— ಆದರೆ ಇದೂ ಸುಳ್ಳೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣದ (ಬಲದಿಂದಲೇ ಸಮ್ಮತಿಸುವದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂದು ಅದನ್ನೇ) ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—

ಎಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನೋಡುವವನಿಂದ ನೋಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೋ, ಅದು ಆ (ನೋಡಲ್ಪಡುವ) ವಸ್ತುವಿನ ಗುಣವೇ ಇರುತ್ತದ್ದಲ್ಲದೆ, ನೋಡುವವನ (ಗುಣ) ವಂದಿಗೂ ಆಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ನೋಡುವವನ (ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯ ಅಥವಾ) ಜ್ಞಾನದಂತೆ, ನೋಡುವವನ (ಸ್ವರೂಪಭೂತವಾಗಿರುವ ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮವೂ) ನೋಡಲ್ಪಡುವ (ವಸ್ತು) ವಾಗಲಾರದೆಂಬದು (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಿದ್ಧವಾದ ಮಾತು. ಆದುದರಿಂದ ಅಹಂಕಾರವಾಗರೂ ಅಂತಃಕರಣದೊಳಗೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದರಿಂದ, ಅದೂ ಅಂತಃಕರಣದ ಧರ್ಮವಿರಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಆತ್ಮಧರ್ಮವಾಗಲಾರದು.) || ೨೫ ||

ನೀನಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿದ್ದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ ಸುಳ್ಳೆಂದು ಮನಗಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ, ಸಮ್ಮತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾದುದೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಅದನ್ನೇ (ಎಂದರೆ ಅಹಂಕಾರಾದಿಗಳು ಆತ್ಮಧರ್ಮವಲ್ಲೆಂಬದನ್ನೇ) ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ.

(ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಅಹಂಕಾರವು ಆತ್ಮಧರ್ಮವಾಗಿದ್ದರೆ—ಎಂದರೆ 'ನನ್ನನ್ನು ನಾನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದರೆ—ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ—(೧) ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಆತ್ಮನೇ ಈ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅಥವಾ (೨) ಅವನು ತನ್ನ ಅಂಶಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು.) ಆದುದರಿಂದ ಇವೆರಡೂ ಏಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿ, ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ದೋಷಗಳನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ:—

ಅಹಂಕಾರವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ (ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಭೂತ) ಗುಣವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಸಂಪೂರ್ಣ (ರೂಪ) ದಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಲಾರನು; ಅಥವಾ ಅಂಶ (ರೂಪ) ದಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಲಾರನು. ಯಾಕೆಂದರೆ— (ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಭೂತ ಗುಣವಾದ ಅಹಂಕಾರವು) ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಲಾರದು. (ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ;) ಅವೆರಡೂ (ಎಂದರೆ ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಗಳೆರಡೂ) ಒಂದೇ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ತಿಳಿಯುವನೆಂದರೆ, ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವನು, ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಹಾಗಾಗುವದು. ಆದರೆ ಇದೇ ಈಗ ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತೆ ಈ ಮಾತು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಇನ್ನು, ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಂತೆ ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಒಂದು ಅಂಶದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಾದ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ತಿಳಿಯುವನೆಂದರೆ, ಅದೂ ತಪ್ಪು.) ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಂಶಗಳೇ (ಎಂದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗ ಅಥವಾ ತುಣುಕುಗಳೇ) ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ) ಆತ್ಮನು ಎಂದಿಗೂ ಜ್ಞೇಯವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, (ಅಹಂಕಾರವು ಆತ್ಮಧರ್ಮವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ಎಂದಿಗೂ ತಿಳಿಯಲೇಬಾರದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದೆಂಬದಂತೂ ಸರ್ವವಾದವಾಗಿ ಅನುಭವಸಿದ್ಧ ಮಾತು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಆತ್ಮಧರ್ಮವಾಗಲಾರದು.) || ೨೬ || *

ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲಿ, ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಲಿ, ಒಬ್ಬನೇ ಧರ್ಮಿಯು ನೋಡುವವನೂ, ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವೂ—ಎರಡೂ—ಆಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

(ಆ ವಸ್ತುವು) ನೋಡುವವನಾದಾಗ, ಅದಿಲ್ಲ ನೋಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಅದೇಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದು (ಮತ್ತೆ) ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವಾಗಲಾರದು. (ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕಲ್ಲದಿದ್ದರೂ) ಬೇರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವಾಗುವದೆನ್ನಬೇಕೇ? (ಅದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.) ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು (ಹಾಗೆ) ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತು (ಮಾತ್ರ) ವಾಗಿಬಿಟ್ಟರೆ, ಅದನ್ನು ನೋಡುವವರೇ ಯಾರೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. (ಅಥವಾ

* ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಯ ೧೬ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೧-೧೪ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ

ಅದು ಹಾಗೆ ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವಾದಾಗ, ನೋಡುವ ವಸ್ತುವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನಾದರೋ ಯಾವಾಗಾದರೂ ನೋಡುವ ವಸ್ತುವೆಂದೇ ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದಾನೆ. || ೨೭ ||

ಪೂ. ಪ:— ಒಳ್ಳೆಯದು. ಮುಮುಕ್ಷು (ವೆಂದರೆ ಸನ್ನದೇಬ ಅಭಿಮಾನ) ಮೊದಲಾದವುಗಳು (ಎಂದರೆ ಇಚ್ಛೆ, ಕ್ರಿಯಾ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ) ಅನಾತ್ಮವೆಂಬ (ಭಾವನೆಯಿಂದಲೇ ನಾವು) ವ್ಯಸಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವವಾದುದರಿಂದಲೂ, ಮತ್ತು ನೀವು (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ) ನ್ಯಾಯಕ್ಕನು ಸಾರವಾಗಿ ಅವೆಲ್ಲ (ಜಡಧರ್ಮಗಳೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದರಿಂದಲೂ) ಅವು ಅನಾತ್ಮವೆಂದೇ ನಾವು ತಿಳಿಯೋಣ. ಆದರೆ 'ನಾನು' ಎಂಬುವದು ಮಾತ್ರ (ಸಾಕ್ಷೀ) ಆತ್ಮನ (ದ್ವೈತಕವೆಂಬ) ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದು. ಮತ್ತು 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯ ಮೇಲಿಂದ (ಮುಕ್ತ ಸ್ಥಿತಿಯೊಳಗೆ ಸಹ 'ನಾನೆಂಬುವದು ಇರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಹಂಕಾರವು ಮಾತ್ರ ಅನಾತ್ಮಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಲಾರದು.

ಉತ್ತರ— ಹೀಗೆ ಹೇಳುವದು ತಪ್ಪು:—

'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ (ಆಧಾರ) ದಿಂದ 'ನಾನೆಂಬ ಧರ್ಮವು ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, 'ನಾನು ಬಿಳಿ ಬಣ್ಣದ ವನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ (ಬಿಳಿ ಬಣ್ಣವು ಸಹ ಆತ್ಮಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದೀತು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಯಾರೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಬಿಳಿಬಣ್ಣವು ದೇಹಧರ್ಮವೆಂದೇ ಎಲ್ಲರೂ ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಬರೇ ಆ ತರದ ವಾಕ್ಯದ ಆಧಾರದಿಂದ ಅಹಂಕಾರವು ಆತ್ಮಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುವದು) ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ (ಮತ್ತು ಸಮರ್ಪಕವಾದ) ನಿಯಮವಾಗಲಾರದು (ಕಿಂಬಹುನಾ), 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ (ಉದ್ದೇಶವು) 'ನಾನು' ಎಂಬುವ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಿತ್ತಿ* ಹಾಕುವದೇ ಇರುತ್ತದೆ, ಹೊರತು(ಅದಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡುವದಿರುವದಿಲ್ಲ.) || ೨೮ ||

ಆದರೆ ('ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ') ವಾಕ್ಯವು 'ನಾನು' ಎಂಬ (ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು) ಹೇಗೆ ಕಿತ್ತಿ ಹಾಕುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ:—

“ಯಾವ ಈ (ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ) ಗಿಡದ ಬೊಡ್ಡೆಯೆಂದು ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತೋ, (ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಬೊಡ್ಡೆಯಲ್ಲ.) ಮನುಷ್ಯನೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.”—ಎಂಬ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ (ಮೊದಲು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ) ಗಿಡದ ಬೊಡ್ಡೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು (ಆ ಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ) ಮನುಷ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಕಿತ್ತಿ ಹಾಕಲ್ಪಡುತ್ತದಷ್ಟೇ? ಹಾಗೆಯೇ, 'ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧೇಸಿ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬುವ (ಸಂಕುಚಿತ) ಭಾವನೆಯೆಲ್ಲವೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ಅಳಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. || ೨೯ ||

'ನಾನೆಂಬ' (ಸಂಕುಚಿತ ಭಾವನೆಯ) ಉಪಾಧಿಯು ನಮ್ಮ ಬೆನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿತೆಂದರೆ, ದ್ವೈತ ಸಮೂಹದೊಳಗೆ ನಮ್ಮ ಬೆನ್ನು ಬಿಡದ ವಸ್ತುವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವೆಲ್ಲ ಈ 'ನಾನೆಂಬ' ಅಭಿಮಾನದ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

'ನಾನೆಂಬ' ಕಲ್ಪನೆಯು ದೂರವಾದೊಡನೆ, 'ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ನನ್ನದು' ಎಂಬುವದಕ್ಕೆ 'ನಾನೆಂಬುವದೇ' ಬೀಜವಾಗಿದೆ. ಕತ್ತಲೆಯು ದೂರವಾದ ಮೇಲೆ ಹಾವೆಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು? || ೩೦ ||

(ಮೇಲಿನ ಸುಡಿಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ) ಹೇಳಿದ ದೃಷ್ಟಾಂತದ ಅಂಶವು ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಲೆಂದು, ಇಡೀ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನೇ ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ಕತ್ತಲೆಯಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ಕುಂಠಿತವಾಯಿತೆಂದರೆ (ಮನುಷ್ಯನು) ಮೋಹದಿಂದ ಹಗ್ಗದ ಮೇಲೆ ಹಾವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವನ ಮೋಹದ ಎನಾ ಪೂಮಾಲೆಯು ಹಾವಾಗಿ ಕಾಣಲಾರ(ದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) || ೩೧ ||

(ಎಲ್ಲ ಆವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ) ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದಲೂ ಅಹಂಕಾರವು ಆತ್ಮಧರ್ಮವಲ್ಲ—

ಅಹಂಕಾರವು ಆತ್ಮಧರ್ಮವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಮುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಗಾಢ ನಿದ್ರೆಗಳೊಳಗೂ ಇರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು (ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಲ್ಲಂತೂ) ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಅಹಂಕಾರವು ಆತ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.) || ೩೨ ||

(ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರವು) ಆತ್ಮಧರ್ಮವೆಂದಿಟ್ಟು ಕೊಂಡರೆ, ತಪ್ಪಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರದಂತಹ ದೋಷಗಳು ಗಂಟುಬೀಳುತ್ತವೆ:—

ಅಹಂಕಾರವು ಆತ್ಮಧರ್ಮವಾಗಿದ್ದರೆ, (ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ) ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅದಕ್ಕೂ ನಿತ್ಯತ್ವವಿರುತ್ತದೆಂದು (ಸಂಬಂಧಿಸುತ್ತದೆ.) ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ನಿತ್ಯತ್ವವಿರುತ್ತದೆಂದು (ಸಂಬಂಧಿಸಿ) ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರವೆಲ್ಲ ಮರುಳೆಲ್ಲದೆಂದು ತಪ್ಪದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಹಂಕಾರವಿರುವವರಿಗೆ ದ್ವೈತಜಾಲವು ಸಮೃದ್ಧವಿರುವದರಿಂದ. ಮತ್ತು * ದ್ವೈತಜಾಲವಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಮೋಕ್ಷದ ಆಸೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು ?) || ೩೩ ||

ಪೂ. ಪ:— ಮಾವು ಮೊದಲಾದವುಗಳು (ಕೊನೆಯವರಿಗೆ ಹಸು ರಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯದಿದ್ದರೂ, ಹಸರುಬಣ್ಣವು ಅವುಗಳ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಧರ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಕೆಲವು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರವು ಇರಬೇಕು ಇದ್ದರೂ), ಅದು ಆತ್ಮಧರ್ಮವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ.

ಉತ್ತರ:— ಅಲ್ಲ. (ಆತ್ಮನುಬಗ್ಗೆ ಹಾಗೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ):—

ಮಾವು ಮೊದಲಾದವುಗಳು (ಸ್ವಭಾವತಃ) ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಈಡಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರಿಂದ (ಮೊದಲಿನ) ಗುಣಗಳು ನಾಶವಾಗಿ, (ಅವುಗಳಲ್ಲಿ) ಬೇರೆ ಹೊಸ ಗುಣಗಳು ಕಾಣಹತ್ತುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಯು “ ನೋಡುವವನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ (ವಿಕಾರ) ವಿಲ್ಲ ” (ಬೃ. ಉ. ೪. ೩. ೨೩) ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ, (ಸಮೃದ್ಧ ಆತ್ಮನಾದ) ಬ್ರಹ್ಮನಾದರೋ ಅವಿಕಾರಿಯು. (ಅದುದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಗುಣಗಳು ಹೋಗುವ

* ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ. (ದ್ವೈತಜಾಲವೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂದು ವೇದವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ.)

ವೆಂದಾಗಲಿ, ಹೊಸ ಗುಣಗಳು ಬರುವವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದ ಎಲ್ಲ.) || ೩೪ ||

ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ನಾಶಗಳಿರುವವು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಯಾವುದರ ಧರ್ಮವಾಗುವದೋ, ಆ ವಸ್ತುವೂ ಅನಿತ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಎಂದ ಮೇಲೆ ಅಹಂಕಾರವು ಆತ್ಮಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳಬೇಕು ?) :—

ಹುಟ್ಟು-ಸಾವುಗಳಿದ್ದ (ಎಂದರೆ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಅಹಂಕಾರವು ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳಿಲ್ಲದ, ಎಂದರೆ ನಿತ್ಯವಾದ) ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟರೆ, ಆತ್ಮನೂ ಅನಿತ್ಯನಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮವು ತನ್ನ ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳಿಂದ ಧರ್ಮಿಯನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಯೇ ಬಿಡುತ್ತದೆ. || ೩೫ ||

ಪೂ. ಪ:— ಆಗಲಿ. (ಆತ್ಮನಿಗೂ ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿಯಂತೆ) ಅನಿತ್ಯತ್ವವು ಬರಲಿಲ್ಲದೇಕೆ ? ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೇ ಹಾಗೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ಮೇಲೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಯಾರೇನು ಮಾಡುವದು ?

ಉತ್ತರ— ಹಾಗೆನ್ನುವದೂ *ತಪ್ಪು:—

ಕೊಡವನ್ನು (ನೋಡುವವನು ಅದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇರಲೇ ಬೇಕಾಗುವಂತೆ, ಅಂತಃಕರಣ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ದ್ವೈತವಸ್ತುಗಳ ಆಗುಹೋಗುಗಳಿಗಿಂತ) ನೋಡುವ ಆತ್ಮನ ಸಾಕ್ಷೀಭಾವವು ಎಂದಿಗೂ ಮಾಯವಾಗದೆ, (ಅಖಂಡವಾಗಿಯೂ), ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದು ಎಂತಹ ಪಂಡಿತನಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. || ೩೬ ||

* ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ ಮೇಲಿನ ಚಂದ್ರಿಕೆಯೆಂಬ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ:— ದೇಹವಿರುವವರಿಗೆ ಅವನೇ ನಾನೆಂದು ಗುರ್ತು ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. (ಪ್ರತ್ಯಭಿಷ್ಠಾ) (೧) ಆತ್ಮನು ಅನಿತ್ಯನೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಅವನು ತಾನು ಮಾಡುವುದು ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಜವಾಬ್ದಾರನ್ನೂ, ಮಾಡಿದ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಜವಾಬ್ದಾರನ್ನಲ್ಲ ದವನ್ನೂ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (೨) ನಮಗೆ ಎಷ್ಟೋಸಾರಿ ಹೋದ ಜನರ ಸ್ಮರಣೆಯಿರುವದು (೪) ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಾಧೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. (೫) ಖರೀ ಸಾಧ್ಯತ್ವದ ಮೇಲಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಷ್ಠೆಯ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಅಹಂಕಾರವು ಅನಾತ್ಮಧರ್ಮವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು:—

ಅಹಂಕಾರವಾದರೂ, ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೇ ಗಮ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, (ಅವುಗಳಂತೆ ಅದಾದರೂ) ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವಾಗಲಾರದು, (ಆದರೆ ಆತ್ಮನೂ ಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯನೇ ಅಲ್ಲವೇ, ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ,) ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲ ಯಾವನಿಂದಲೇ * ಸಿದ್ಧವಾಗುವವೋ, ಅಂತಹ ಆತ್ಮನು ಆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೇ ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾದಾನು? (ಎಂದು ಉತ್ತರ ಕೊಡಬಹುದು.) || ೩೭ ||

ಈ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಗಳು (ಎಂದರೆ ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಗಳು) ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅವು ಕೂಡಿರಲಾರವು. (ಎಂತೆಯೇ ನಿಜವಾಗಿ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಗಳೂ ಆಗಲಾರವು):—

ಧರ್ಮಿಯಾಗಬೇಕಾದ (ಜಿಜ್ಞಾಸು) ಆತ್ಮನು (ಧರ್ಮವಾಗಬೇಕಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸು ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ) ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ದೃಶ್ಯವಸ್ತುವಾದ (ಅನಾತ್ಮ) ಧರ್ಮವಾದ ಅಹಂಕಾರದೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರಲಾರನು. (ಅನುಕೂಲವಾದ) ಗಾಳಿಯಿಂದ ಪ್ರಜ್ವಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಜ್ವಾಲೆಗಳುಳ್ಳ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು (ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ) ಚಳಿಯು ಮುಟ್ಟಬೇಕೆಂದು (ಎಂದಾದರೂ) ಬಯಸಬಹುದೇ? || ೩೮ ||

ಆದುದರಿಂದ ಸಿಸಂಶಯವಾಗಿ (ನಾವು ಈ ಮಾತನ್ನು) ಒಪ್ಪಬೇಕು:—
ನೋಡುವಿಕೆಯೂ, ನೋಡಲ್ಪಡುವಿಕೆಯೂ ಒಂದೇ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಕಡೆಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಕೂಡಿರಲಾರವು. ಮತ್ತು ಆತ್ಮನು ದೃಶ್ಯವಾದ (ಬುದ್ಧಿಗೆ) ದೃಶ್ಯನೂ ಅಲ್ಲ; ಹಾಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೂ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರನು. || ೩೯ ||

* ಸೈ. ಸಿ. ೧. ೮ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ ಅದರಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ. ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧನೆಂಬ ಮಾತು ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ, ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮, ಮತ್ತು ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದೆ.

ಮತ್ತು (ಹಾಗೆ ಆಗುವದೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ) ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಲೋಪವಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಳಗೆ ಹೇಳುವ ದೋಷಗಳು ಬರುತ್ತವೆ) :—

ನೋಡುವ ಆತ್ಮನೂ ಕೂಡ ನೋಡಲ್ಪಡುವ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ಗೋಚರವಾಗಬಹುದಾದರೆ, (೧) (ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾತೃ-ಜ್ಞೇಯ) ವೆರಡೂ ಆಗುತ್ತದೆ (ಯೆಂಬ ಅಸಂಬದ್ಧ ಮಾತನ್ನೊಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ನೋಡುವವನೂ, ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನೋಡಲ್ಪಡುವವನೂ—ಎರಡೂ—ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರಂತೆ, ಬುದ್ಧಿಯು ಆತ್ಮ ನಿಂದ ನೋಡಲ್ಪಡುವಂತಹದೂ, ಆತ್ಮನನ್ನು ನೋಡುವಂತಹದೂ—ಎರಡೂ—ಆಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.) ಮತ್ತು (೨) ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಗಳೆರಡೂ ನೋಡುವ ವಸ್ತುಗಳೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟರೆ, ಆ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ) ನೋಡಲ್ಪಡುವ * ವಸ್ತುವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ (ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.) ಹಾಗೂ (೩) (ಕೆಳಗಿನ ಸುಷಯಲ್ಲಿ ವಿಚಿತ್ರಿ ಹೇಳುವಂತೆ) ಶ್ರುತಿ (ವಾಕ್ಯವೂ ಸಹ) ಸುಳ್ಳಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. || ೪೦ ||

(ಶ್ರುತಿಯ ಜೊಳ್ಳುತನವು ಹೇಗೆ?) ಎಂದರೆ:—

ಯಾವನ ನೋಡುವಿಕೆಯು ಎಂದೂ ತುಂಡಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ=ಅಂತಹ ಆತ್ಮನೇ † ದೃಶ್ಯನಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಅವನು ದೃಶ್ಯನಾಗಿ (ಬಿಟ್ಟರೆ) ಅವನ (ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪವಾದ) ದೃಷ್ಟಿ ತ್ವವೇ (ನೋಡುವಿಕೆಯೇ) ಹಾಳಾಗಿ ಹೋಗುವದು. ಮತ್ತು (ಆ

* ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ದೃಗ್-ದೃಶ್ಯಮೂಲ ಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಅಶಕ್ಯವು. ವ್ಯವಹಾರವು ಹೇಗೆ ಅಶಕ್ಯವಾಗುವದೆಂಬದು ಮುಂದಿನ ಸುಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸ ಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

† ಬೃ. ಉ. ಸ ೪.೩.೨೪ ರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಾದರೂ ನೋಡುವವನೇ ಎಂದೂ, ಅಪನ ನೋಡುವಿಕೆಯು ಎಂದೂ ನಷ್ಟವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧೆ ಬರುವದೆಂದರ್ಥ.

ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ) ದ್ರಷ್ಟೃರಹಿತವಾಗಿ ದೃಶ್ಯಮಯವೆಂದರೆ ಕುರುಡಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.) ಹಾಗೂ (ದೃಶ್ಯವಾದ ಬುದ್ಧಿವೊದಲಾದವುಗಳೂ ಸಹ ದ್ರಷ್ಟೃವಾಗುವದರಿಂದ) ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ದೃಶ್ಯರಹಿತವಾಗಿ, ಬರೇ ದ್ರಷ್ಟೃರೂಪದಿಂದಲೇ ಉಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಹೀಗೆ ಅಸಮಂಜಸವಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಒದಗುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ದೃಶ್ಯನಾಗುವನೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. || ೪೧ ||

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ದೃಢಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ:—

“ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನ ಹೊರತು ಉಳಿದುದೆಲ್ಲ ಏನಾರಿಯಾದುದು. (ಎಂತೆಯೇ ದುಃಖಮಯವಾದುದು)” (ಬೃ. ಉ. ೩-೭-೨೩) ಎಂದೂ “ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ” (ಬೃ. ಉ. ೨-೩-೬, ೩-೯-೨೭, ೪-೨-೨೪) ವೆಂದೂ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಪರ್ಣಿಸುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳನ್ನಾದರೂ ಹೀಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು? || ೪೨ ||

(ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ೧೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫ನೆಯ ಸುಡಿಯಲ್ಲಿ) “ಮಹಾಭೂತಗಳು, ಅಹಂಕಾರವು,..” ಎಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದರೆ (ದೇಹವೆಂದು) ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅದುದರಿಂದ ವಿಶ್ವೇಶ್ವರನಾದ (ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ) ಮತದಂತೆಯೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದ್ವೈತಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದಂ(ತಾಯಿತು.) || ೪೩ ||

ಈಗ ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನ ವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—

ಹೀಗೆ (ಈ ಪ್ರಕಾರವಾದ) ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ (ಅಹಂಕಾರ ವೊದಲಾದ) ದ್ವೈತ (ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ) ಆತ್ಮನಿಂದ ತೀರ ಬೇರೆಯಾದುದೆಂದೂ, ಸುಳ್ಳಾದುದೆಂದೂ, ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಈ ದ್ವೈತಕ್ಕೆ)ಅಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು (ಎಂದರೆ ದ್ವೈತವನ್ನು) ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೂ ಬಲು ಕಠಿಣವಾಗಿದೆ. (ಎಂದರೆ ಅದು ಅಸರ್ವಜನೀಯವಾಗಿದೆ.) || ೪೪ ||

ದ್ವೈತವೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೇಕೆ? ಎಂದರೆ:—

ಆತ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ (ಅಹಂಕಾರಾದಿ ಜಗದ್ರೂಪ) ವಸ್ತುವು

(ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು) ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಆತ್ಮನು, ಸದ್ರೂಪನೂ ಜ್ಞಾನರೂಪನೂ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಇರುವದು, ಅದು ಜಡವೂ ದೃಶ್ಯವೂ ಆಗಿರುವದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತೀತಿಯು ಬರುವದು. ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೂ ಕೂಡ, ಸಚ್ಚಿದ್ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನ ಸಂಬಂಧ ದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೇ? ಆದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಇರುವದೆನ್ನಬೇಕಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಮೂಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು. ಇನ್ನು, ಜಗತ್ತು ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆಯಾಗಿರಲಾರದೆಂದೂಡನೆ), ಅದು ಆತ್ಮ ರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದೆಂದೂ ಆತ್ಮನಂತೆಯೇ ಅದಾದರೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ದೆಂದೂ (ಯಾರೂ ತಿಳಿಯುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತುಗಳು ತೀರ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳವಾಗಿವೆ. ಆತ್ಮನು ಚಿದ್ರೂಪ ನಾಗಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ತು ಅಚಿತ್-ಜಡ-ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ-ಆತ್ಮ-ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ; ಅದರೂಡನೆ ಒಂದಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ.) ಆದುದರಿಂದ ಅಹಂಕಾರ ಮೊದಲಾದ (ದ್ವೈತ ಚಾಲವೆಲ್ಲ) ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದುದೆಂದೇ (ತಿಳಿಯಬೇಕು.) || ೪೫ ||

ಆದುದರಿಂದ ಇದೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾನದ ವಿಲಾಸವೇ ಸರಿ:—

ದೃಶ್ಯ (ವೆಂದರೆ ಜಡವಸ್ತುಗಳಿಗೆ) ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿದ್ದರೆ, ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು (ಕೇವಲ) ನಿರ್ಗುಣನಾಗಿದ್ದಾನೆ. (ಆದರೆ) ಅಹಂಕಾರ (ನೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಗಳಾದ) ಇವೆರಡೂ ಒಡಮೂಡಿರುವವು. (ಆದುದರಿಂದ ಕನ್ನಡಿಯ ಮುಂದೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಯಾಗಿಯೇ ಇರುವ ಬಿಣ್ಣೆ ಸ್ಫಟಿಕ, ಮತ್ತು ಕೆಂಪು ಹೂಗಳು ಕನ್ನಡಿ ಯೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆಗೇ ಕೂಡಿದಂತಾಗಿ, ಹೂವಿನ ಕೆಂಬಣ್ಣವು ಸ್ಫಟಿಕದ ಬಣ್ಣವೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಮೋಹವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳೆರಡೂ ಅಹಂಕಾರೋಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿ, ಒಂದರಂತೆ ಒಂದು ಕಾಣಹತ್ತುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೇ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಲೌಕಿಕ-ಪಾರಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಈ ಅಧ್ಯಾಸದ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಅಜ್ಞಾನವು.) ಆದುದರಿಂದ (ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ

ಗಳೆರಡನ್ನೂ ಕಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರುವ) ಅಹಂಕಾರವೇ (ವಸ್ತುತಃ ನಿರ್ಗುಣನಾದ) ಆತ್ಮನೊಳಗೆ (ಕರ್ತೃತ್ವ, ಭೋಕ್ತೃತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಅನಾತ್ಮಧರ್ಮಗಳಿರುವವೆಂಬ) ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. || ೪೬ ||

ಆದರಿಂದಲೇ (ವಸ್ತುತಃ) ಭೇದರಹಿತನಾದ ಆತ್ಮನು ಅನೇಕ ನಾಗಿರುವನೆಂಬ ಈ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ:—

(ಮೂಲತಃ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ) ಸೂರ್ಯ (ಜಿಂಬವು) ನೀರುತುಂಬಿದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿ (ಪಾತ್ರೆಗೊಂದರಂತೆ) ಅನೇಕವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದಷ್ಟೇ? ಹಾಗೆಯೇ ಒಬ್ಬನೇ ಒಬ್ಬನಾದ ಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮನು ದೃಶ್ಯವೆಂದರೆ ಒಡವಾದ ಅನೇಕ ದೇಹಗಳೊಳಗಿನ (ಅಂತಃಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತನಾಗಿ ದೇಹಕ್ಕೊಬ್ಬನಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ) ಅನೇಕನಾಗಿ ತೋರುತ್ತಾನೆ. || ೪೭ ||

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದರ ಅರ್ಥವು (ಸರಿಯಾಗಿ) ತಿಳಿಯಲೆಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ:—

(ವಸ್ತುತಃ) ಒಬ್ಬನೇ ಆದ ಮನುಷ್ಯನು, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನರ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದಲೇ, ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಗೆಳೆಯನಾಗಿಯೂ, (ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ) ವೈರಿಯಾಗಿಯೂ, (ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ) ಸಮ (ನೆಂದರೆ ಉದಾಸೀನನಾಗಿಯೂ) ತೋರುವಹಾಗೆಯೇ, (ಮೂಲತಃ ಭೇದರಹಿತನಾದ ಚೈತನ್ಯರೂಪ ಆತ್ಮನೊಳಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ಭೇದವು ಅಂತಃಕರಣಮೂಲಕವಾದುದೇ ಸರಿ. || ೪೮ ||

(ತನ್ನ ಮಹಿಮೆಯಿಂದಲೇ ಸಿಂತುಕೊಂಡಿರುವ, ಪೂರ್ಣನಾದ ಚೈತನ್ಯರೂಪ ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲರ ಅಂತಃಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿ, ಅವರವರ ಅಂತಃಕರಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂಬದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾಗುವದು? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ) :—

ಸೂರ್ಯನು (ಆಕಾಶದೊಳಗಿನ ತನ್ನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅಚಲನಾಗಿಯೇ) ಇದ್ದರೂ, ನೀರು ತುಂಬಿದ ಆಯಾ ಪಾತ್ರೆಗಳೊಳಗೆ (ಒಡಮೂಡುವ ದರಿಂದ), ಅವು (ಎಂದರೆ ಪಾತ್ರೆಗಳು) ಅವನನ್ನು (ಎಂದರೆ ಸೂರ್ಯನನ್ನು) ತಾವಿದ್ದ ಕಡೆಗಿಲ್ಲ ಅಪಹಾರ (ಮಾಡಿ ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಂತೆ

ಕಾಣುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆಮೂಲಕ ಸೂರ್ಯನು) ಆಯಾ ಪಾತ್ರೆಗಳೊಳಗೆ
ಗಿನ (ಸಂಕುಚಿತವಾದ) ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು, ಆ (ನೀರಿನೊಳಗಿನ ಚಲನ
ವಲನಗಳ ಸಂಗಡ) ತಾನೂ ಚಲಿಸುವ ಹಾಗೆಯೂ, ಆ (ನೀರಿನ ಪಾತ್ರೆಗಳ
ಆಕೃತಿಸುಸಂಹಿತ) ಆಕಾರವುಳ್ಳವನಾಗಿಯೂ ತೋರುವಂತೆಯೇ,
(ಅವಿಕ್ರಿಯ, ನಿಶ್ಚಲ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಕನಾದ) ಆತ್ಮನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ
ಅಂತಃಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿ, ಆಯಾ ಅಂತಃಕರಣಗಳ ಸಂಕುಚಿತ
ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವಂತೆಯೂ, ಅವುಗಳ ಆಕಾರವನ್ನೇ ಹೊಂದಿ
ದಂತೆಯೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಂದ ತಾನೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಿ
ರುವಂತೆಯೂ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. || ೪೯ ||

(ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ದೇಹದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ
ನೆಂದಮೇಲೆ, ಆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸುಖದುಃಖವೊಂದಲಾದ ಪರಸ್ಪರ
ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಾನಾಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮನು ಆಶ್ರಯನಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದ್ದಲ್ಲ,
ಎಂದರೆ ಅದೂ ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ) ಇಂತಹ ಧರ್ಮಗಳೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ
ದ್ದರೂ ಒಂದೆಡೆಗೇ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವವು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

ಅವೆಲ್ಲ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸುಳ್ಳಾಗಿದೆ. (ಎಂತೆಯೇ) ಅವೆಲ್ಲ
ಒಂದೇಕಡೆಗೆ ಕೂಡುವದೂ * ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಮೇಗೆಂದರೆ- ಒಬ್ಬಳೇ ಹೆಂಗಸಿನ
ದೇಹವು ಕಾಮುಕನಿಗೆ) ಸುಂದರವಾಗಿಯೂ, (ಬೈರಾಗಿಗೆ) ಅರುಚಿ
ಯಾಗಿಯೂ, (ನಾಯಿ ಮೊದಲಾದ ಮಾಂಸಭಕ್ಷಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ) ಸವಿ
ಯಾದುದಾಗಿಯೂ, (ಅವರವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರವರಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ
ಯಾಗಿ) ತೋರುವದಿಲ್ಲವೇ? || ೫೦ ||

ಮತ್ತು ಕರ್ತೃ-ಕರ್ಮ ಫಲರೂಪದಿಂದ (ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ)
ಈ ಅಭಾಸ (ವೆಂದರೆ ಜೊಳ್ಳುಕಲ್ಪನೆಯೆಲ್ಲ) ಪರಮಾರ್ಥ ವಸ್ತುವನ್ನು
ಎಳ್ಳಷ್ಟು ಮುಟ್ಟಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದೆಲ್ಲ (ಎಂದರೆ ಕಲ್ಪನೆಯೆಲ್ಲ)
ಅಜ್ಞಾನವೊಂದರಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ:—

*ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹಲವು ತರನಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಆಶಯವು.
ಪಂಚದಶೀ ೪-೨೩ ನೋಡಿರಿ.

ಆತ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಸೋಮಶರ್ಮನ * ತಂದೆಯಂತೆ, ಸುಳ್ಳಿನ (ಸಂತೆಗೆ) ಮರುಳಾಗಿ ಈ (ಲೋಕವು) ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಮೋಸಹೊಂದುತ್ತದೆ! || ೫೧ ||

(ಆತ್ಮ) ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ರೂಪವನ್ನರಿಯದೆ ಅಜ್ಞಾನ ಪಟಲ ದಿಂದ ಕಣ್ಣು ಕಾಣದವನಾಗಿರುವದರಿಂದ:—

ಆಪವಿತ್ರವಾದ (ಮತ್ತು ಮೊಲಸಿನ ರಾಶಿಯಾದ ಸ್ತ್ರೀ ದೇಹವನ್ನು ನೋಡಿ), ಏನು ಹುಬ್ಬು, ಏನು ಮೂಗು, ಏನು ಮುಖ, ಏನು ಕಂಠ, ಏನು ಆಕೆಯ ಮುಗುಳುನಗೆಯೆಂದು ಕೇವಲ ತನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೇ ಮರುಳಾಗಿ, ಸುಂದರಿಯಾದ ಸ್ತ್ರೀಯೆಂದು (ಉಚ್ಚಿ) ಅದನ್ನು ಅಲಂಗಿಸುವನಲ್ಲ! † (ಮತ್ತು ಇದರಂತೆಯೇ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮರುಳಾಗಿ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತನಾಗುವನಲ್ಲ!) || ೫೨ ||

(ಮೇಲೆ ಳ್ಲನೆಯ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಒಂದೆಡೆಗೆ ಗುಣಯುಕ್ತ ವಾದ ಜಡವಸ್ತುಗಳಿರುವವು. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಗೆ ನಿರ್ಗುಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರುವನು. ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ 'ನಾನು' ನ್ನ ಎಂಬ ಕನ್ನಡಿಯೊಳಗೆ ಒಡ ಮೂಡಿ, ಅಲ್ಲಿ ಕೂಡಿದಂತೆ ಕಾಣುವವು. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಂತಃ ಕರಣವು ಜಡವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಪ್ಪಿಣವು ವಸ್ತುತಃ ತಣ್ಣಗಾಗಿದ್ದರೂ, ಬಿಂಕಿಯಿಂದ ಕಾಯ್ದಾಗ ಅದು ಬಿಂಕಿಯಂತೆಯೇ ಉಳಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸುಡುವಂತೆ, ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಆತ್ಮನು ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಬಿಂಬಿತನಾಗಲು, ಆ ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆಗ ಅದು ಪಂಚಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳ

* ವಾಡಕರಿಗೆ ಸಂಚಿತನಾದ ಶೇಖಮಹಮ್ಮದನನ್ನು ಹೋಲುವ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಾಗಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವತದ ವಿಕಾಶಶ್ವಂಧದೊಳಗೆ ೨೬ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೪ನೆಯ ಮತ್ತು ೨೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

‡ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆಯೂ, ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಅವನು ಉಳಿದ ದಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧನಾಗುವನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೯-೬೦ ನುಡಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಮೂಲಕ ೧ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರಂಭಿಸುವದು. (ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಆತ್ಮಾಭಾಸಯುಕ್ತವಾದ ಅಂತಃಕರಣವೇ) ಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯವಾಗುವದು. ಹೀಗೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಆಕಾರವನ್ನು ತಳೆದ ಅಂತಃಕರಣವು ಆತ್ಮಪ್ರತಿಬಿಂಬದಿಂದೊಡಗೂಡಲು, (ಆದರಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮನೂ ಜಡವಸ್ತುಗಳೂ ಜಡಮೂಡುವದರಿಂದ), ಆದರೆ ಮೂಲಕವೇ (ಅವೆರಡೂ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನೂ ಜಡವಸ್ತುಗಳೂ), ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಬಂದು, ('ನಾನಿದನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಮೊದಲಾದ ವ್ಯವಹಾರವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ವಸ್ತುತಃ ಇವೆರಡೂ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಿಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕೂಡುವದೇ ಅಶಕ್ಯವಿದ್ದರೂ, 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಮೂಲಕ ನಿರ್ಗುಣನಾದ ಆತ್ಮನು ಗುಣಯುಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧನಾಗುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ) ಆ ಅಹಂಕಾರವನ್ನೇ ನಾಶಮಾಡಿದರೆ ಆತ್ಮನ ಆದ್ವೈತವನ್ನು (ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅನುಭವಿಸಬಹುದು.) || ೫೩ ||

ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದೇನೆಂದರೆ:— ('ಆದು ನೀನು ಇರುವಿ,' 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ) ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವು (ಚಿನ್ನಾಗಿ) ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು, ಅನ್ವಯ-ವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ('ನಾನು' ಅಥವಾ 'ನೀನು' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೇನೆಂದು) ವಿಚಾರಮಾಡಿ, ಅಹಂಕಾರವು ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದರಿಂದ ('ನಾನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಅಹಂಕಾರ)ವಾಗಲಾರದೆಂದು ಹೇಳಿದಿರಿ. (ಆದರೆ ಹೀಗೆ ನಾನು=ಅನಾತ್ಮವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಮತ್ತು 'ನಾನು' ಹಾಗೂ 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ಎರಡೂ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ, ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು 'ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನಾತ್ಮವೆಂದಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ (ಹೀಗೆ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿರುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವಿಪರೀತಾರ್ಥವು ಹೊರಡಬಾರದೆಂದು ನಿಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದರೆ) ಅಂಥಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಶುದ್ಧಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮನ ದ್ವೈತಕವಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ನೀವು ತೋರಿಸಬೇಕು. (ಮತ್ತು ಯಾವದೊಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ (೧) ವಾಚ್ಯ=ಶಕ್ಯ=ಪ್ರಸಿದ್ಧ=ಮುಖ್ಯ=ಅಭಿಧಾ, (೨) ಲಕ್ಷ್ಯ ಅಥವಾ ಲಾಕ್ಷಣಿಕ ಹಾಗೂ (೩) ಗೌಣ ಅಥವಾ

ವ್ಯಂಜಕವೆಂಬ ಮೂರು * ತರದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಶಕ್ತಿಗೇ ವ್ಯತ್ಯಯವೆಂದೂ ಹೆಸರು.) ಆದುದರಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಯವೂ 'ಶುದ್ಧಾತ್ಮ'ವೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಹೊರಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು (ನೀವು) ತೋರಿಸಿಕೊಡಬೇಕು.

ಉತ್ತರ:— ('ನಾನು' ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ತನ್ನ) ಮುಖ್ಯ, ಲಕ್ಷಣ, ಮತ್ತು ಗುಣವೆಂಬ ಮೂರು ವ್ಯತ್ಯಯಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ದ್ವೈತಕವಾಗುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು (ತೋರಿಸಿಕೊಡಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮೊದಲು ಲಕ್ಷಣವು ವ್ಯತ್ಯಯವೆಂಬ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಮೇಗೆ ತೋರಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರ:—

ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಕೆಂಪಗೆ ಕಾಯ್ದಾಗ ('ಕಬ್ಬಿಣವು ಸುಡುತ್ತದೆ')ಯೆಂದು (ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಸಿಟವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಕಬ್ಬಿಣವು ಸುಡುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ತಣ್ಣಗಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬೆಂಕಿಯ ಉಷ್ಣತೆಯು ಕಬ್ಬಿಣದೊಳಗೆ ಸೇರಿ ಉಳಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸುಡುವದರಿಂದ, 'ಕಬ್ಬಿಣದೊಳಗೆ ಸೇರಿದ ಬೆಂಕಿಯು ಸುಡುತ್ತದೆ'ಯೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ 'ಕಬ್ಬಿಣವು ಸುಡುತ್ತದೆ'ಯೆಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಕಬ್ಬಿಣ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಕಬ್ಬಿಣ'ವೆಂದು ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ, ಅನುಭವ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿ 'ಕಬ್ಬಿಣ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಕಬ್ಬಿಣದೊಳಗೆ ಸೇರಿರುವ ಬೆಂಕಿಯೆ'ಂದೇ ಲಾಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.) ಹಾಗೆಯೇ, (ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮರೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಏಕ್ಯರಾಗುತ್ತಾರೆಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆಗ ಅಹಂಕಾರವು ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದ ಮಾತು. ಆದರೂ ನಿದ್ರೆಯಿಂದೆಚ್ಚುತ್ತಮೇಲೆ) ಎಚ್ಚತ್ತವನು 'ನಾನು (ಆಗ ಏನನ್ನೂ) ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲವೆಂದು' ಹೇಳುತ್ತಾನಷ್ಟೇ? (ಆದರೆ ಅಹಂಕಾರವು ಆಗ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದಲೂ, ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮನು ಮಾತ್ರ ಆಗ ಇರುವದರಿಂದಲೂ), 'ನಾನು (ಆಗ ಏನನ್ನೂ) ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ

ವೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವೆಂದರೆ ಸರಲವಾದ 'ಅಹಂಕಾರ'ವೆಂಬರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡದೇ, ಲಕ್ಷ್ಯಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬದು (ನಿರ್ಗುಣ) ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೇ ಜೋಳಿಸುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. || ೫೪ ||

(ಇನ್ನು ಆತ್ಮನಿಗೂ 'ಅಹಂ' ಎಂದರೆ 'ನಾನು' ಎಂಬದಕ್ಕೂ ಎಷ್ಟೋ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬದು ಗುಣ ಅಥವಾ ವ್ಯಂಜನಾವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು):—

(ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲದರ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವಂತೆ 'ನಾನೆಂಬದೂ ಸಹ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ) ಬಳಗುತ್ತದೆ. * (ಆತ್ಮವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವಂತೆ ಅದೂ) ಬಹಳೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆತ್ಮನು ನೋಡುವವನಾಗಿರುವಂತೆ ಅದೂ ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ) ನೋಡುವದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ, ಉಳಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು, (ಬ್ರಹ್ಮನೇ) ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು (ಊಹಿಸಬೇಕು). || ೫೫ ||

(ಅದರಂತೆಯೇ † ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಸಹ 'ನಾನು' ಎಂಬದು ಆತ್ಮನನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು):—

* ಬಳಗಿರುವಿಕೆ, ತಿಳಿಯುವಿಕೆ ಇವೆರಡೂ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಿದೆ. ಮುಂದೆ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೧ ರಿಂದ ೧೪, ಮತ್ತು ೧೪-೧೯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† 'ನಾನು' ಎಂಬದಕ್ಕೆ ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳುಂಟು (೧) ಅಂತಃಕರಣ, (೨) ಆತ್ಮ, ಮತ್ತು (೩) ಅಂತಃಕರಣಸಹಿತ ಅಂತಃಕರಣದೊಳಗೆ ಮೂಡಿರುವ ಆತ್ಮಾಭಾಸ ಅಥವಾ ಜೀವ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದೇ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವು. ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ಅಹಂ' ಶಬ್ದವು ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದೆಂದೂ ಆ ಮೂಲಕ ಆತ್ಮನನ್ನಾದರೂ ಬೋಧಿಸುವದೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಯಾವುದೇ ಶಬ್ದವು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನಾಗಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನಾಗಲಿ ತೋರಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (ನೈ. ಸಿ. ೩-೧೦೩ನೋಡಿರಿ) ಉಳಿದ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳು ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥಗಳು.

‘ ನಾನು ’ ಎಂಬದು ಇರುವುದಾದರೆ, ಆತ್ಮನನ್ನೊಡಗೂಡಿಕೊಂಡೇ ಇರುವದು; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, (ಪೂರ್ಣವಾಗಿ) ನಾಶವೇ ಆಗಿ ಹೋಗುವದು. ಇದರ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ಮೂರನೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ರಕ್ಷಣಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಅದು ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ರಾಸೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಎಂದೂ ಇರಲಾರದು.) ಆದುದರಿಂದ ‘ ನಾನು ’ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ (ಆತ್ಮನೇ) ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆಂದು (ತಿಳಿಯಬೇಕು.) || ೫೬ ||

ಹಾಗಾದರೆ (‘ ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧೇನೆ’ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ‘ ನಾನು ’ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ) ಯಾವ ವಸ್ತುವು ಲಕ್ಷ್ಯವೆಂದರೆ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವದು? ಎಂದರೆ :—

(ಅಲ್ಲಿ ‘ ನಾನು ’ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ) ನಾಮ (ರೂಪಗಳ) ಆಚೆ ಗಿರುವ, ಅನಂತವೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವೂ ಆಗಿರುವ, ಕರ್ಮಮಾಡುವ ಸಾಧನ ಗಳಿಲ್ಲದುದಾಗಿಯೂ, (ಸ್ವತಃ ಎಂದೂ) ಕರ್ಮಮಾಡದಂತಹುದಾಗಿಯೂ (ಇರುವ ಸಿಂಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.) ಮತ್ತು ಆತ್ಮಾನುಭವಿಗಳು ಅನುಭವಿಸುವ ಆತ್ಮವಾದರೂ ಅದೇ. (ಹಾಗೂ) ನಾವು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ ವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುವಾದರೂ ಇದೇ. || ೫೭ ||

೨

ಸಾಕ್ಷೀ-ಸಾಕ್ಷ್ಯ ವಿವೇಕ *

(ಬೀಗೆ ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನವರೆಗೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ † ಚತುರ್ವಿಧಾನ್ವಯ-ವ್ಯತಿರೇಕಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ದೃಗ್-ದೃಶ್ಯ ವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡಿದೆವು. ಆದರೆ ನಾವು ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ಸಿಂಗುಣನಾದ ಕೇವಲ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹಿಡಿಯಲಿಲ್ಲ.) ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಂತಹ ಕೇವಲ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹಿಡಿದರೆ (ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವುದೂ ಕೂಡ ಕಠಿಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವನ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಮೇಲೆ, ಅವನು ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವನು, ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ, - ಎಂದು

* ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದೊಳಗೆ, ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕವೆಂಬ ಲೇಖನವನ್ನೊದರಿಸಿ.

† ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನೇ ನೋಡಿರಿ.

ಮೊದಲಾಗಿ ಅನ್ಯಯ-ವ್ಯತಿರೇಕ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು) ಮಾಡುವದೇ ಅಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದು ನಿಷ್ಕರ್ಮ್ಯೋಪಶಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವ ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಕರ್ತೃತ್ವೋಪಾಧಿಯು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಇರುವದೆಂದೂ, ಅದರಿಂದಲೇ ನಾನು ಸುಖಿಯೆಂದೂ, ದುಃಖಿಯೆಂದೂ ವ್ಯವಹಾರವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ (ಹಿಡಿದುಕೊಂಡೇ ವಿಚಾರಮಾಡಿ) ಅನ್ಯಯ-ವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ಮೂಲಕ ಅಹಂಕಾರ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಅನಾತ್ಮವೆಂಬದನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿದೆವು. (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವಾಗಲಿ, ಸುಖದುಃಖಾನುಭವವಾಗಲಿ ವಸ್ತುತಃ ಇರಲಾರದೆಂಬದನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿದೆವು.) ಇನ್ನು ಈಗ (ವೇದಾಂತದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಪದ್ಧತಿಯಾದ ಸಾಕ್ಷಿ-ಸಾಕ್ಷ್ಯ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತುತಃ ಆತ್ಮನು 'ಸಾಕ್ಷಿ'ಯೆಂದು ಹೇಳುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲದ ಮೇಲೆ, ಅವನು ಯಾತರ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಬೇಕು ? ಆದರೆ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಅನಿರ್ವಾಹವೆಂದು 'ದ್ವೈತಭಾಷೆ'ಯಿಂದ ನ್ನಿ ಮಾತನಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಆದುದರಿಂದ) ಆ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ 'ಆತ್ಮನು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡೇ ಕರ್ತೃತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಗಳು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಭವಿಸಲಾರವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತೇವೆ :—

ಎಲ್ಲ ಬುದ್ಧಿಗಳ (ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣಗಳ) ಅನಿತ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ (ಹುಚ್ಚು) ಕುಣಿದಾಟವನ್ನೆಲ್ಲ ಈ (ಆತ್ಮನು) ತಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ಒಂದೇ ಸಮನೆ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ನೋಡದವನಂತೆಯೇ ಇರುವನು. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ನೋಡುವಿಕೆಯಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಏನೂ ಪರಿಣಾಮವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಅವನು) ನಿತ್ಯನಾಗಿ (ಇದ್ವಂತೆಯೇ) ಇರುತ್ತಾನೆ. || ೫೮ ||

ಪೂ. ಪ:— ಆದರೆ ಎಲ್ಲ (ಪಕ್ಷದವರ) ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಅವರವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸರಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು, ಉಳಿದವರ

ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವು ತಪ್ಪಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ತೋರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಬಂಧಿಸಿಕೊಂಡು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು. ಮತ್ತು ನೀವು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟ ದಾಖಲೆಯಾದರೂ, ಎಲ್ಲ ತಾರ್ಕಿಕರ ಪೀಡೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದೆಂದು ನಮಗೆ ಎನಿಸಲೊಲ್ಲದು !

ಉತ್ತರ:— ನಾವು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಯಾವುದರಿಂದ ತಾರ್ಕಿಕರು (ಅನುಭವಿಗಳು) ಎಲ್ಲ (ವಾದ) ರೀತಿಗಳಿಗಾದರೂ ಅನುಭವವೊಂದೇ * ಆಶ್ಚರ್ಯ. (ಆದರೆ ಮೊದಲು ಅವರಿಗೆ ಬೇರೆ ಗತಿಯೇ ಇಲ್ಲ.) ಈ ಮಾತನ್ನೇ ಕೇಳಿದ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—

ತರ್ಕಜ್ಞರವು ತಲೆಗೇರಿದವರಾಗಿ, 'ಆದುದರಿಂದ, ಆದುದರಿಂದ' (ಎಂದರೆ ಇಂತಿಂತಹ ಕಾರಣಗಳ ಮೂಲಕ ನಾವು ಇಂತಿಂತಹ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ತೆಗೆಯುತ್ತೇವೆ, ಎಂದು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಾದಿಸುತ್ತಿರುವ, ಮತ್ತು ಇಂತಹ) ಶಬ್ದಜಾಲಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾದವರು ಮೋಹಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ (ಎಲ್ಲ ತರ್ಕಪಂಡಿತರೂ ಸಹ, ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸರಿ ಯಾಗಿರುವವೆಂದು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ) ಈ 'ಅನುಭವ'ವೆಂಬ ವಂಚನೆಗೆ ಶರಣುಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲ ತರದ ಅನುಭವವೂ ಸಹ ಅನುಭವದ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅನುಭವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅನುಭವವು ಇರಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಉಳಿದ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತರ್ಕಪಂಡಿತರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಮತಭೇದವಿದ್ದರೂ, ಅನುಭವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಇನ್ನು, ಈ ಅನುಭವವೇ, ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮವಾದುದರಿಂದ, ನಮ್ಮ ಮತದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಯಾವತರದ ಶಂಕೆಯೂ ಯೋಗ್ಯವಾಗಲಾರದು.) || ೫೯ ||

(ಕೆಲವರು) ಇದಕ್ಕೂ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನಿತ್ತುತ್ತಾರೆ:— ಆತ್ಮನು ಅನುಭವರೂಪವೇ? (ಆದರೆ ಅನುಭವದಿಂದ) ಆತ್ಮನು ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದ

* ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲಿನ ಗಾಢಪಾದೀಯ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ೩-೧೭ ನೋಡಿರಿ. ಪಂಚದಶೀಯ ೩-೨೯-೩೦ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಬಹುದು; ಅಥವಾ ಹೊಂದಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ— ಆದರೆ ಎರಡೂ ರೀತಿಯಿಂದ ದೋಷವು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ:— ಜಿಸಿಲುಮಗಳೆಗಿಂದ ಆಕಾಶಕ್ಕೇನಾಗ ಬೇಕಾಗಿದೆ? (ಅದು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಅವಿಕಾರಿಯಾಗಿಯೇ ಇರುವದು. ಆದರೆ) ಅವುಗಳ ಫಲವು (ನಮ್ಮ) ಚರ್ಮದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ಆಗುವದು. (ಎಂದರೆ ಚರ್ಮವು ಆ ಮಳೆಜಿಸಿಲುಗಳಿಂದ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವದು.) ಇನ್ನು (ಇವುಗಳಲ್ಲಿ) ಆತ್ಮನು ಚರ್ಮದಂತಿರುವನೆಂದರೆ (ವಿಕಾರಿಯಾಗುವದರಿಂದ) ಅನಿತ್ಯನಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ,— ಆಕಾಶದಂತಿರುವನೆಂದರೆ ಸುಳ್ಳಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. || ೬೦ || (ಹೇಗೆಂದರೆ):—

(ಆತ್ಮನು ಪ್ರಮಾತ್ರವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನಾಗಿರುತ್ತಾನಷ್ಟೇ? ಇನ್ನು) ಈ ಅನುಭವಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ (ಏನಾದರೂ) ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, (ಅದರಿಂದ) ಆತ್ಮನು ಅನಿತ್ಯನೆಂದೂ, (ಅಶಾಶ್ವತನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ); ಏನೂ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ, ಆತ್ಮನು ಪ್ರಮಾತ್ರವು ಅಥವಾ ಅನುಭವಿಸುವವನಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಅನುಭವರೂಪನು; ಆರ್ಥಾತ್ ಅನುಭವಿಸುವವನೆಂದು ನೀವೇ ಹೇಳಿರುವಿರಿ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಚೈತನ್ಯರೂಪನೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ಸರಿಯಾಗಲಾರದು.) || ೬೧ ||

ಉತ್ತರ:— (ಕೆಳಗಿನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೋದಿದರೆ) ಇದರ ಪರಿಹಾರವಾಗುವದು:—

ಹೊಗೆಯು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಏರುತ್ತಿರುವಾಗ್ಗೆ, ಅದು ಆಕಾಶವನ್ನು ನೀಳಿ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಿರುವದೋ, ಅಥವಾ ನೀಳವೇ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಿರುವದೋ? (ಆಕಾಶವು ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆಂದೂ, ಅದನ್ನು ಛೇದಿಸುವದು ಯಾರಿಗೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಹಿಡಿದರೆ) ಹೊಗೆಗೆ ಗತಿಯಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದು ಇದ್ದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಂದೂ (ನಂಬಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ); ಇಲ್ಲವೆ, (ಏರುತ್ತಿರುವ ಹೊಗೆಯಿಂದ ಆಕಾಶವು ಇಚ್ಛಾಗಿಸಲ್ಪಡುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದರೆ) ಹೊಗೆಯಾದರೂ ಆಕಾಶವನ್ನು ಛೇದಿಸುವದೆಂತು? (ಎಲ್ಲವೂ ಅಶಕ್ಯವೇ. ಆದುದರಿಂದ ಈ

ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ, ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಕುಂದು ತರಗೊಡದೆ, ಎರಡನೆಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಗತಿಯುಂಟಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವುದು ಆಕಾಶದ ಸ್ವಭಾವವೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಸಂಬಂಧಿಕಾಗುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮವು ಏಕಾರವಸ್ಥೆ ಹೊಂದದೆಯೇ, ಅಂತಃಕರಣದೊಳಗೆ ಮೂಡುವ ತನ್ನ ಆಭಾಸ ಮೂಲಕ * ಎಲ್ಲ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅನುಭವಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶ ವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು) || ೬೨ ||

ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ (ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತ ವನ್ನು) ಕೊಡುತ್ತಾರೆ:—

(ಜಲಸುತ್ತಿರುವ ಜೋಣಿಯೊಳಗೆ ಕೂತ ಮನುಷ್ಯನು) ಜೋಣಿಯ ವೇಗದಿಂದ ಭ್ರಮೆಗೊಂಡು (ತಿರದೊಳಗಿನ) ಸಿರ್ದಲವಾದ (ವೃಕ್ಷಾದಿಗಳೇ) ಜಲಸುತ್ತಿರುವವೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆಯೇ, 'ನಾನು' ಎಂಬುದೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ಮೋಹಗೊಂಡು, ('ನಾನೆಂಬುದರ ಭೋಕ್ತೃತ್ವ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸುವದರಿಂದ) ಏಕಾರವಿತ್ತನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಭೋಗಿಸುವವ ನಂತೆ ಕಾಣುತ್ತುತ್ತಾನೆ. || ೬೩ || +

ಅದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು (ಮತ್ತು) ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳಿಗೊಂದು ಬೇರೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು (ಕೊಡುತ್ತಾರೆ):—

ಹೇಗೆ (ಪ್ರಕಾಶವಾದ) ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಸಮೀಪ ದಲ್ಲಿರಲಿ, ಇರದಿರಲಿ, ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಮನೆಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಸಿರ್ದಲ ವಾಗಿ, (ಬಂದೇಸವನೆ), ಏಕಾರವಿಲ್ಲದೆ ಮೊಳೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನು (ಸರ್ವಪ್ರಕಾಶಕನಾಗಿಯೂ) ಅವಿಕಾರಿಯಾಗಿ ರುವನು. || ೬೪ ||

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮಾತು ಇಷ್ಟೇ, ಎಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವ ದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿ.

+ ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿಯ ೫.೨-೩ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿ.

(ತನ್ನ ಹತ್ತರ ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳಿದ್ದಾಗ ಮನೆಯ ಮೊಳವು ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಚ್ಚುತ್ತದೆ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಬಿಚ್ಚುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವು ಮನೆಯ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಇರಲಿ, ಬಿಡಲಿ, ಅದು ಮಾತ್ರ ಬಂದೇಸವನೆ, ಇದಕ್ಕಿಂತಲೇ ಇನ್ನೇಯಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಅದು (ಬಿಚ್ಚುತ್ತದೆ,' 'ಬಿಚ್ಚುವದಿಲ್ಲ'ವೆಂಬ ಮಾತುಗಳು, ಅದರ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳ ಇರುವಿಕೆ-ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವವು. ಹೊರತು ಅದು ಬಿಚ್ಚುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದರಿಂದ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವದೆಂದೂ, ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದದಿದ್ದಾಗ ಅದು ಬಿಚ್ಚುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಅದುದರಿಂದ) ಯಾವ ತರದ ಜ್ಯೋತಿಯೇ (ಕೊಡ ವೊಡಲಾದವುಗಳನ್ನು) ಪ್ರಕಾಶಿಸುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೋ, ಅದೇ ಸ್ಥಿತಿಯೇಗಳಿದ್ದ ಜ್ಯೋತಿಯು, ಕೊಡ ವೊಡಲಾದ (ಪ್ರಕಾಶವಸ್ತುಗಳು) ಸಮೀಪದಲ್ಲಿಲ್ಲದಂತಾದರೆ, ಪ್ರಕಾಶಿಸುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ(ದು ಹೇಳಬಹುದು.) || ೬೫ ||

ಅಲ್ಲಿಯೂ (ಎಂದರೆ * ದಾಷ್ಟಾಂತಿಕದಲ್ಲ):-

ಅದರಂತೆಯೇ (ಜೈತಸ್ಯರೂಪಪ್ರಕಾರದಿಂದ) ಧನಧನಿಸ್ತೀರುವು, ಮತ್ತು ಎಲ್ಲರ ಅಂತಃಕರಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಾರಪಟಿಸುವ ಪರಮಾತ್ಮನು, ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗಳು ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರಲಿ, ಬಿಡಲಿ, ಅವಿಕಾರಿಯಾಗಿಯೇ ಇರುವನು. || ೬೬ ||

(ಆದರೆ ಇಷ್ಟರಿಂದ) ಈ ಆತ್ಮನಿಗೆ (ಅಂತಃಕರಣಗಳನ್ನು) ಬಿಚ್ಚುತ್ತಿರುವದೊಂದು ಕೆಲಸವೇ ಗಂಟುಬಿದ್ದಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಪ್ರಕಾಶವಸ್ತುವು ಅವನ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಬಂದಿತೆಂದರೆ, ಗೌಣೀತಿಯಿಂದ ಅವನು (ಅ ವಸ್ತುವನ್ನು) ಬಿಚ್ಚುವ ಕೆಲಸವನ್ನು (ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುವದೊಂದು ಪದ್ಧತಿಯು- ಇಷ್ಟೇ! ಎಂದರೆ ಪ್ರಕಾಶರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಎಂದಾದರೂ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅಂತಃಕರಣ ವೃತ್ತಿಗಳು ಅವನ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವಾಗ, ಅವು ಅವನಿಂದ ಪ್ರಕಾಶಿಸಲ್ಪಡು

* ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಯಾವ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿ ತೋರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದೋ ಅ ಮೂಲಕ ದಾಷ್ಟಾಂತಿಕವೆಂದು ಹೆಸರು.

ವದರಿಂದ, ಅವುಗಳನ್ನ ವನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವನೆಂದೂ, ಇಲ್ಲದಾಗ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವ
ದಿಲ್ಲೆಂದೂ, ನಾವು ಆ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಹೇಳುವೆ
ವಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲ್ಲ.) || ೬೨ ||

(ಪೂ. ಪ:— ಆತ್ಮವು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದೂ, ಬುದ್ಧಿಯ ಎಲ್ಲ ವೃತ್ತಿ
ಗಳನ್ನೂ ಅದು ಬಿಳಿಸುವದೆಂದೂ, ಅದರೂ ಅದು ಕರ್ತೃತ್ವರಹಿತವಾಗಿರುವ
ದೆಂದೂ ನೀವು ಹೇಳುವಿರಿ. ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರ 'ಪುರುಷ' ಕಲ್ಪನೆ
ಯಾದರೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುವದು. ಅದುದರಿಂದ ನೀವು ನಿಂದ್ಯವಾದ
ಸಾಂಖ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಿರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.)

(ಉತ್ತರ:—) ಇದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನು
ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

(ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವೆಲ್ಲ ಪುರುಷನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ, ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ
'ಪ್ರಧಾನ,' ಅಥವಾ 'ಪ್ರಕೃತಿ' ಎಂಬ ತತ್ತ್ವದ ಪರಿಣಾಮವೆಂದು
* ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ವೇದಾಂತಮತದಂತೆ,
ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವು ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ; ಅದು ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರಲಾರದು. ಅದುದ
ರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಆಕಾಶದೊಳಗೆ, ಒಮ್ಮೆಲೇ ಮೋಡಗಳು ಗುಂಪು
ಗುಂಪಾಗಿ ಎದ್ದು, (ಮತ್ತೆ) ಕರಗಿ ಮಾಯವಾಗಿ ಹೋಗುವಂತೆಯೇ, ಈ
ಇಡೀ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ (ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದು
ಹೇಳಬಹುದು.) || ೬೪ ||

ಅದುದರಿಂದ ಈ ಕೂಟಸ್ಥ + ಆತ್ಮನು ದ್ವೈತವನ್ನು ಎಳ್ಳವ್ಯಾದರೂ
ಮುಟ್ಟಲಾರನು. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

* ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಮತಗಳಿಗೆ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾ ಭಿ
ಪ್ರಾಯವಿದೆ. (೧) ಪುರುಷರು ಅನೇಕರೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳು
ಆತ್ಮನು ಏಕಮಾತ್ರನೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. (೨) ಸಾಂಖ್ಯರ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪ್ರಧಾನ
ಕಲ್ಪನೆಯೂ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಪ್ರ. ಸೂ. ಭಾಷ್ಯ ೨.೧.೧. ನೋಡಿರಿ.
ಪಂಚದಶೀಯ ೬.೨೨೪ ನೋಡಿರಿ. ಸಾಂಖ್ಯರ ಬಗ್ಗೆ ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದೊಳಗಿನ ಇವೇ
ಹೇರಿದ ಲೇಖನವನ್ನೋದಿರಿ. + ಪಂಚದಶೀ ೬.೨೨ ನೋಡಿರಿ. , ಕೂಟವೆಂದರೆ
ಪರ್ವತದ ಶಿಖರ. ಅದರಂತೆ ನಿಶ್ಚಲನೂ, ಅವಿಕ್ರಿಯನೂ ಆಗಿರುವವನೇ 'ಕೂಟಸ್ಥ'ನು.

(ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ) ಶಬ್ದ ವೊದಲಾದ (ಎಲ್ಲ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳ) ರೂಪದಿಂದ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವ, ಮತ್ತು ಕ್ಷಣ ಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗಿಹೋಗುವ ಬುದ್ಧಿ (ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ) ಒಮ್ಮೆಲೇ ನೋಡುವ, ಸಿತ್ಯನಾದ, ಮತ್ತು ಅದ್ವಯನಾದ ಆತ್ಮನು, ಒಂದೇಸಮನೆ (ತನ್ನ) ಜೈತಸ್ಕರೂಪದಿಂದ ವ್ಯಾಪಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಾನೆ ಮಾತ್ರ ! (ಎಂದರೆ ಅದರ ಸಂಬಂಧವು ಅವನಿಗೆ ಎಷ್ಟೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. || ೬೯ ||

ಹೀಗಿದ್ದರೆ, ಬುದ್ಧಿಯೇ ಪರಿಣತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವದೆಂಬದು ಸರಿಯಾಗುವದು:—

ಹಿಂದಾಗಿ ಹೋದ, ಮುಂದಾಗುವ, ಮತ್ತು ಈಗಿರುವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು, ಆತ್ಮನಂತೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಒಮ್ಮೆಲೇ ನೋಡಲಾರದಷ್ಟೇ? (ಇನ್ನು, ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ತೆಗೆಯಬೇಕಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇನೆಂದರೆ— ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾ*ಗುವದೆಂದರೆ, ಬುದ್ಧಿಯೇ ಆಯಾ ಆಕಾರದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರದಿಂದ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ ಆಗ ಅದು ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ತವಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ತರದಿಂದ ಹಲವು ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾರದು.) ಆದುದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವದೆಂದು (ಪೇಳುವದು ಸಮಂಜಸವು.) || ೭೦ ||

ಆದುದರಿಂದ ಇದ್ದೆಲ್ಲ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು:—

(ಎಲ್ಲ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಮನಸ್ಸೇ ಆಯಾ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವದು; ಆತ್ಮನು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಉಳಿಯುವನು. ಅದರೆ ಆ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಭಾಸವಾಗುವದು ಮಾತ್ರ ಆ ಆತ್ಮನ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಿಂದಲೇ ಹೇಗೆಂದರೆ—) ಆತ್ಮನು ನೋಡದವನು; ಎಂದರೆ ನೋಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡದಂಥವನು; † ಬುದ್ಧಿಯು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡು

• ಮೇಲೆ ೬೨ನೆಯ ನುಡಿಯ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು.

ವಂತಹದು. (ಆತ್ಮನು) ಕೇಳದಂತವನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ಕೇಳುವಂತಹದು. (ಆತ್ಮನು) ಯತ್ನ ಮಾಡದಂತವನು; ಅವಿಕ್ರಿಯನು; ಮತ್ತು ಇಚ್ಛೆಗಳಿಲ್ಲದವನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ಇಚ್ಛಿಸುವಂತಹದು. (ಆತ್ಮನು) ಅಖಂಡವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳವನು; ಮತ್ತು ದ್ವೇಷವಿಲ್ಲದವನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ದ್ವೇಷಿಸುವಂತಹದು. (ಆತ್ಮನು) ಕೋಪರಹಿತನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ಕೋಪಿಸುವಂತಹದು. (ಆತ್ಮನು) ದುಃಖರಹಿತನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ದುಃಖಪಡುವಂತಹದು. (ಆತ್ಮನು) ಮೋಹಗೊಳ್ಳದವನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ಮೋಹಮೊಂದುವಂತಹದು. (ಆತ್ಮನು) ಕಲ್ಮಸೆಗಳಿಲ್ಲದವನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ಕಲ್ಮಿಸುವಂತಹದು. (ಆತ್ಮನು) ಸ್ಮರಣೆಯಿಲ್ಲದವನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ಸ್ಮರಿಸುವಂತಹದು. (ಆತ್ಮನು) ಎಂದಿಗೂ ಮಲಗದಂತವನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ಮಲಗುವಂತಹದು. (ಆತ್ಮನು) ನಿರಾಕಾರನು. (ಬುದ್ಧಿಯು) ಎಲ್ಲದರ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವಂತಹದು. (ಆತ್ಮನು) ಸ್ವಾರ್ಥನು; (ಎಂದರೆ ತನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವು ತನ್ನ ರೂಪವೆಂದು ಭ್ರಮೆಗೊಳ್ಳಲಾರನು. ಅವನು ತನಗಾಗಿಯೇ ತಾನಿರತಕ್ಕವನು); (ಬುದ್ಧಿಯು) ಅಸ್ವಾರ್ಥವು. (ಎಂದರೆ ತನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಹೆಂಡಿರು ಮಕ್ಕಳೂ, ದೇಹವೂ ತನ್ನವೆಂದು ತಿಳಿಯುವಂತಹದು; ಅವೇ ತಾನೆಂದೂ ಅಭಿಮಾನವನ್ನಿಡುವಂತಹದು. ಮತ್ತು ಪರರಿಗಾಗಿಯೇ ತಾನಿರುವೆನೆಂದೂ ಮೋಹಪಡುವಂತಹದು.) (ಆತ್ಮನು) ಕಂಪವಿಲ್ಲದವನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ಒಂದೇ ಸವನೆ ಚಲಚಿತ್ರದಂತೆ ನಡುಗುತ್ತಿರುವಂತಹದು.) (ಆತ್ಮನು) ಭೂತ, ಭವಿಷ್ಯತ, ವರ್ತಮಾನಗಳೆಂಬ ಮೂರೂ ಕಾಲಗಳನ್ನು ದಾಟಿದವನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ಮೂರೂ ಕಾಲಗಳೊಳಗೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವಂತಹದು. (ಆತ್ಮನು) ಶಾಶ್ವತನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ಕ್ಷಣಭಂಗುರವು. (ಆತ್ಮನು) ನಿರಪೇಕ್ಷನು; (ಎಂದರೆ ಅನಂತನು; ಅಥವಾ ಅವಕಾಶ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಮೀರಿದವನು; ಯಾತರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಇಲ್ಲದವನು. ಬುದ್ಧಿಯು) ಸಾಪೇಕ್ಷವು. (ಆತ್ಮನು) ಒಳಗಿರುವವನು ಮತ್ತು ಅದ್ವಯನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ಹೊರಗಿನದು, (ಎಂದರೆ ದೃಶ್ಯವು.) (ಆತ್ಮನು) ಯಾವ ಅಳತೆಗೂ ನಿಲುಕದವನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ಮರ್ಯಾದಿತವು.— (ಹೀಗೆ ಇಂತಹ) ಆತ್ಮನೇ (ಇಂತಹ) ಬುದ್ಧಿ

ಯನ್ನು ಎಲ್ಲ ದೇಹಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ, (ಎಂದರೆ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ.) || ೭೧-೭೫ ||

ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಈ ಮಾತನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು:—

ಆತ್ಮನೇ ದುಃಖಿಯಾದರೆ, ದುಃಖಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾರಾಗಬೇಕು? (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ದುಃಖಿಯಾಗಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವರು ಯಾರು?) ದುಃಖಿಯಾದವನೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಲಾರನು. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೇಲೆ ದೃಗ್-ದೃಶ್ಯವಿವೇಕದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಿದಂತೆ ದುಃಖಿಯನ್ನು ನೋಡುವವನು ದುಃಖಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಇರಲೇಬೇಕು. ಮತ್ತು) ಅದರಂತೆಯೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದವನಿಗೆ ದುಃಖವಾದರೂ (ಆಗುವದೆಂಬದು) ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. || ೭೬ || *

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದದೇ (ಯಾವನೂ) ದುಃಖಿಯಾಗಲಾರನು. (ಯಾಕೆಂದರೆ, ದುಃಖರೂಪ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವದರಿಂದಲೇ ಯಾವ ನೊಬ್ಬನು ದುಃಖಿಯೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ.) ಮತ್ತು ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವವನು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವವನು ಬದಲಾಗದೆ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವದು ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯಕವು. ಅವನೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಆ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವವನೊಬ್ಬನು ಇದ್ದರೂ, ಬದಲಾವಣೆಯಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು.) ಆದರೆ ಸಾವಿರಾರು ಬುದ್ಧಿವಿಕಾರಗಳಿಗೆಲ್ಲ (ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾದ) ನಾನು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವೆನು. ಅದುದರಿಂದ ನಾನು ಅವಿಕ್ರಿಯನೇ ಸರಿ. || ೭೭ ||

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಆತ್ಮವಸ್ತುವೊಂದೇ ಎಂದಿಗೂ ಬದಲಾಗದೇ ಉಳಿಯುವದೆಂಬದನ್ನು (ವಿದ್ವಜ್ಞನರ) ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ತೋರಿಸಬಹುದು :—

* ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಯೋಗ ೧೬ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯-೯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

(ಬುದ್ಧಿಯು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿ 'ಜ್ಞಾನ'ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.) ಆದರೆ (ಬುದ್ಧಿವಿಕಾರಿಗಳಾದ ಈ ಜ್ಞಾನಗಳು) ಸರಿಯಾಗಿರಲಿ; ಅಥವಾ ತಪ್ಪಿರಲಿ, ಜೈತನ್ಯರೂಪನಾದ ನನ್ನ ಆತ್ಮನು ಮಾತ್ರ ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಮನಾಗಿಯೇ ('ಹಾಜರ' ಇರುತ್ತಾನೆ.) ಅವನು ಎಂದೂ 'ಗೈರಹಾಜರ' ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಗೈರಹಾಜರಿ', ನಾಶ, ಅಥವಾ ಖಂಡಗಳೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳಾದರೂ ಆತ್ಮನ ಸಂಬಂಧವಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವವು. ಎಂದರೆ ಇವುಗಳ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದಾದರೂ ಆತ್ಮನು ಇರಲೇಬೇಕಾಗುವದು.) ಆದುದರಿಂದ (ಆತ್ಮರೂಪನಾದ) ನನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುದೇ ಮಾತ್ರ (ಹೀಗೆ) ಕ್ಷಣಭಂಗುರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. || ೭೮ ||

ಕೊಡದ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ, (ಮತ್ತು) ನಾಶಗಳಿಂದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ, (ಮತ್ತು) ನಾಶಗಳು ಸಂಭವಿಸಲಾರವೋ, (ಎಂದರೆ ಕೊಡವು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿ, ಆಕಾಶದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು, ಆಕಾಶದಲ್ಲಿಯೇ ಅಳಿದುಹೋದರೂ, ಆಕಾಶವು ಅವುಗಳಿಂದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೊಂದದೇ ಅವಿಕಾರಿಯಾಗಿಯಾಗಿರುವದೋ), ಹಾಗೆಯೇ ಬುದ್ಧಿಯು (ಹುಟ್ಟು, ಇರುವಿಕೆ, ಮತ್ತು ನಾಶಗಳಿಂದ) ನನಗೆ (ಹುಟ್ಟು ಮೊದಲಾದವುಗಳು) ಸಂಭವಿಸಲಾರವು. (ಎಂದರೆ ನಾನು ಅವುಗಳಿಂದ ಅವಿಕಾರಿಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವೆನು.) || ೭೯ ||

ಸುಖದುಃಖಗಳು ಅಂತಃಕರಣದೊಡನೆ (ಮಾತ್ರ) ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವವೆಂಬದು, (ಎಂದರೆ ಯಾವಾಗಾದರೂ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಅಂತಃಕರಣ ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸಿಗೇ ಆಗುವವೆಂಬದು) ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ (ಅನುಭವದ) ಮಾತು. ಆದುದರಿಂದ, ಬರೇ ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದಲೇ ಈ ಮಾತನ್ನು ನಂಬಬೇಕೆಂಬ (ಕಾರಣವೇನೂ) ಇಲ್ಲ:—

ಕೋಲನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ * ಹಿಡಿದುಕೊಂಡವನನ್ನು, ಸಾಧಕನಾಗಿ

* ಉದಾ: ಕೈಯಲ್ಲಿ, ದಾಂಡಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಗುರುವು ಕಲಿಸುತ್ತಿದ್ದನೆಂದರೆ ತಿಷ್ಠನು ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತ ನಿಂತಿರುತ್ತಾನೆ.

ನೋಡುವವನು (ತಾನು) ತಟಸ್ಥನಾಗಿಯೇ ನೋಡುತ್ತಿರುವಂತೆ, ಸುಖ ದುಃಖಾದಿಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ (ಆತ್ಮನು) ತಟಸ್ಥನಾಗಿಯೇ ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. || ೮೦ ||

(ಮೇಲೆ ೭೦ನೆಯ ಸುಟಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ) ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಬುದ್ಧಿಯು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವದೆಂಬದು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ :—

ಸುಖ,†ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳೊಡನೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಕೂಡಿಕೊಂಡಾಗ (ಎಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಆಯಾ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಅವುಗಳನ್ನರಿಯುವಾಗ) ಆಯಾ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನರಿಯುತ್ತದೆಯೇ ಎನಾ, ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉಳಿದವುಗಳನ್ನದು ತಿಳಿಯಲಾರದು, ಅದುದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ಏಕಾರಿಯಾಗಿರಲೇ ಬೇಕು. || ೮೧ ||

ಇದು (ಎಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯು) ಕ್ಷಣಭಂಗುರವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಃ ಆತ್ಮನೇ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಉಗಮನಾಶ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ ಕೂಟಸ್ಥ ಜೈತನ್ಯದವಿನಾ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರವು. (ಎಂದರೆ ಬುದ್ಧಿ ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದದಂತಹ ಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮನು ಇದ್ದು ಮೊರ್ತು, ನಮಗೆ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು ಒಂದೇಕಾಲಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃಕರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಆಗಲಾರದಾದುದರಿಂದ, ಅಂತಃಕರಣವು ತನ್ನಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಗಳನ್ನು ತಾನೇ ತಿಳಿಯಲಾರದು):—

ಮೋಕೆಯು (ಮುಟ್ಟುವದೂ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿಯೇ; ಬೆಳೆದು ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುವದೂ ಅಲ್ಲಿಯೇ; ಹೀಗೆ ಅದು) ಆಕಾಶದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ (ಎಲ್ಲ ಸೃಷ್ಟಿ) ವಸ್ತುಗಳಿಗಾಗುವ ನ್ನಿ ಆರೂ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಹೊಂದು

† ಸುಖ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅಂತರಿಕ ಅಥವಾ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಜೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ 'ಕೂಡ' ಶಬ್ದದಿಂದ ಜೊತೆಗಿನ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಜೋಧವಾಗುತ್ತವೆ.

‡ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯೭ನೆಯ ಸುಟಿಯ ಗದ್ಯಭಾಗದ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ವಂತೆ, (ಅಂತಃಕರಣದ) ಪರಿಣಾಮಗಳಾದ (ಅಂತಃಕರಣದ) ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು, ನಿತ್ಯನಾದ ಮತ್ತು ಅವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಮ್ಮೆಲೇ ನೋಡುವ (ಸಾಕ್ಷೀ) ಆತ್ಮನ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಬದುಕಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. || ೮೨ ||

ಸದೂಪ ಆತ್ಮನು ಅವಿಕಾರಿಯಾಗಿರುವನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಉಪಪತ್ತಿ ಯೇನೆಂದರೆ:—

ನೆನಪು, ಕನಸು, ಮತ್ತು ಎಚ್ಚರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯ ಯಾವುದೇ ಅವಸ್ಥೆಯು ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು (ಬೇರೆಯಾಗಿ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ) ಇರುವ ದೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. (ನಾವು ಬುದ್ಧಿಯೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಒಂದರಿಂದೊಂದು ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯವು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.) ಆದುದರಿಂದ ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುವ (ಚೈತನ್ಯರೂಪ ಆತ್ಮನು) ನಿತ್ಯನೆಂದೂ ಅವಿಕಾರಿಯಾಗಿರುವನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. || ೮೩ ||

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ, ಎರಡನೆಯವರೆಂದರೆ (ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೆ) * ಸಮೃತವಾದ ವಿವೇಚನೆಯ ರೀತಿಯಿಂದ ಹೊರಟು, (ಫಲವಿಲ್ಲದ ಲೋಕವನ್ನೇ ಶೋಧಿಸುವಂತಹ) ಉಪಪತ್ತಿಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಯಾವುದೇ ತರದ ವಿಕಾರವಾಗಲಾರದೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಈಗ ಶ್ರುತಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ (ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ) ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದು (ಆ ಮಾತನ್ನೇ) ವಿವೇಚಿಸುತ್ತೇವೆ:—

(ಒಂದು ವೇಳೆ) ಆತ್ಮನೇ (ಅಧ್ಯಾತ್ಮನಿಂದ) ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಈಡಾಗುವನೆಂದು ತಿಳಿದರೂ, ಆತ್ಮನು (ವೇದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ) ಕೂಟಸ್ಥನೆಂದರೆ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದದವನಾಗಿರುವುದರಿಂದ, (ವಸ್ತುತಃ ನೀಟವಾದ) ಬಡಿಗೆಯು ನೀರೊಳಗೆ ಹೊರಳಿದಂತೆ, ಈ ಪರಿಣಾಮವೂ ಕೂಡ ಬೊಳ್ಳುತ್ತದೆಂದರೆ (ಆತ್ಮನೊಂದೇ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು.) || ೮೪ ||

ಹೀಗೆ (ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮೊದಲಾದ) ಆರೂ † ಭಾವ ವಿಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹತ್ತಲಾರವೆಂದು (ನಾವು) ತೋರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ, ತಾರ್ಕಿಕರೆಂಬ ನಾಯಿಗಳು (ಯಾವದೇ ತರದ ತರ್ಕವನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡಿ) ಈ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೋಷವಾಗಲಿ (ನ್ಯೂನತೆಯಾಗಲಿ) ಹತ್ತುವದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. || ೮೫ ||

ಪ್ರಕೃತವಾದುದನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು (ಎಂದರೆ ಮತ್ತೆ ಸಾಂಖ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಹಿಡಿದು), ಬುದ್ಧಿಯೇ ಪಲ್ಲಟಿಸುವದೆಂದೂ, ಆತ್ಮನು ಎಂದಿಗೂ ಪಲ್ಲಟಿಸಲಾರನೆಂದೂ ಯುಕ್ತವ್ಯವರ್ತಕವಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತೇವೆ:-

ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಣಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಮೊರೆಬಿಟ್ಟ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗಳು ಆಯಾ ವಿಷಯಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ (ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ)ಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ (ಅವುಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ) ಜೈತನ್ಯವು ಮಾತ್ರ ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅವೆಲ್ಲ ಜೈತನ್ಯಮಯವಾಗಿಯೇ * ಇರುತ್ತವೆ. (ಎಂದರೆ 'ಕೊಡದ ಆಕಾರ,' 'ಮಠದ ಆಕಾರ' — ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಆಯಾ ಉಪಾಧಿಗಳ ‡ ಮೂಲಕವೇ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದು. ಆದರೆ ವಸ್ತುತಃ ಆಕಾಶವು ಭೇದರಹಿತವಾಗಿರುವದು. ಅದರಂತೆಯೇ ಜೈತನ್ಯವು 'ಪುಸ್ತಕದ ಜ್ಞಾನ', 'ಬಡಿಗೆಯ ಜ್ಞಾನ'-ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಆಯಾ ವಿಷಯಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಭೇದವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವದು ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ವಸ್ತುತಃ ಅದರಲ್ಲಿ ಭೇದವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. || ೮೬ ||

ಬುದ್ಧಿಯು (ತನಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ) ವಸ್ತುವನ್ನಷ್ಟೇ ಆರಿಯುತ್ತದೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಣಾಮವೆಂಬ ಧರ್ಮವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು) :-

† ಮೇಲೆ ೮೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

‡ ಯಾವದೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಪರಿಚ್ಛೇದಿಸುವ, ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವದನ್ನು ಹಾಕುವ ಕಾರಣವು.

ಬುದ್ಧಿಯು ಕೆಲವೊಂದು ನಿಯಮಿತ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯ ಬಲ್ಲದಲ್ಲದೆ, (ಅದು) ಎಲ್ಲವನ್ನೂ (ಒಮ್ಮೆಲೇ) ತಿಳಿಯಲಾರದು. (ಹಾಗೆ) ಬುದ್ಧಿಯು ಪರಿಣಾಮಿಸದಿದ್ದರೆ, ಆತ್ಮನಂತೆ ಅದಾದರೂ ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. || ೮೭ ||

ಆದುದರಿಂದ ಅನುಭವರೂಪ (ಆತ್ಮನ) ಏಕತ್ವದಿಂದ :—

ಹೊಲೆಯನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಯಾವುದು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವದೋ, ಅದೇ (ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ ಚತುರ್ಮುಖ) ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನಾದರೂ ನೋಡುವದು. (ಎಂದರೆ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಚೈತನ್ಯವೇ ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವದು) ಹೀಗೆ ಅವೆರಡೂ (ಬುದ್ಧಿಗಳನ್ನು) ಬೆಳಗಿಸುವ ಜ್ಯೋತಿಯುಂಂದೇ (ಆಗಿದ್ದರೂ) ಬೆಳಗಿಸಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುಗಳ ಭೇದದಿಂದ (ಅದು) ಒಮ್ಮರೂಪವಾಗಿ (ಕಾಣುತ್ತದೆ.) || ೮೮ || §

ಯಾಕೆಂದರೆ :—

ಇವೆರಡನ್ನೂ (ಎಂದರೆ ಹೊಲೆಯನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ನೋಡುವ ಚೈತನ್ಯಗಳನ್ನು) ಏಕಗತಿಸಬಹುದಾದ ದೇಶ. ಕಾಲ, ಸಂಸ್ಥಿತಿ ಮೊದಲಾದ ಯಾವದೇ ಭೇದಕ ಕಲ್ಪನೆಯೇ (ಅಲ್ಲಿ) ಇರುವುದಿಲ್ಲ. (ಈ ತರದ ಭೇದಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳೆಲ್ಲ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವುಗಳು. ಬುದ್ಧಿಗಿಂತಲೂ ಮೊದಲಿನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಇವು ದತ್ತಲಾರವೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.) ಆದುದರಿಂದ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಚೈತನ್ಯ ಜ್ಯೋತಿಯು ಜಗತ್ತಿ ನೋಗಿರುವ ಎಲ್ಲ ಅಂತಃಕರಣಗಳಿಗೂ (ಸಮನಾಗಿಯೇ) ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಪ್ರಕಾಶವಸ್ತುಗಳೊಳಗಿನ ಭೇದವು ಪ್ರಕಾಶಕ ವಸ್ತುವಿನೊಳಗೆ ಎಂದೂ ಭೇದವನ್ನುಂಟುಮಾಡಲಾರದು.) || ೮೯ ||

ಪೂ. ಪ :— ಎಲ್ಲ ದೇಹಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನಿದ್ದುದಾದರೆ, ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವಾದವನಿಗೂ ಸಹ, ಅಜ್ಞಾನಿಗಳ ದೇಹಸಂಬಂಧದಿಂದ, (ಅಜ್ಞಾನಿಗಳ) ಎಲ್ಲ ದುಃಖಗಳೂ ಗಂಟುಬೀಳಬೇಕಾಗುವದು !

ಶುತ್ವರ :— ಹಾಗೆ ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ :—

ಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಮೊದಲು ಸಹ, ಎರಡನೆಯವರ ದೇಹಗಳಿಗಾಗುವ ದುಃಖಗಳಿಂದ ನನುಗೆ ಎಂದಿಗೂ ದುಃಖವುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೆ ಅದು ಹೇಗಾಗಬೇಕು? (ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ-) ಆಗ ಸ್ವದೇಹದಿಂದಾಗುವ ದುಃಖವೂ ಸಹ ಸುಳ್ಳೆಂದು (ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುವದು.) || ೯೦ ||

ಇದು ನಮ್ಮ ಸ್ವಕವೇಲಕಲ್ಪಿತ ವಿಚಾರವೆಂದೇ ಗ್ರಾಹ್ಯವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯ ಅಧಾರವೂ ಇರುತ್ತದೆ:—

ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ (ಪ್ರಪಂಚದೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳ) ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಲೂ, (ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಸೇವಿಸುತ್ತಲೂ, (ಬೇಡಾದುದನ್ನು) ಬಿಡುತ್ತಲೂ ಇರುವ (ಅಥವಾ ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾದ ಬುದ್ಧಿಯೇ) ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೀಡಾಗದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಭಾಸ್ಕವಾಗಿರುವದೆಂದು ವೇದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. || ೯೧ ||

ಆ ವೇದವು ಆವುದೆಂದರೆ:—

“ನೋಟವನ್ನೇ (ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ) ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ದೃಶ್ಯವಾದ ಅಂತಃಕರಣದ ಸಹಾಯದಿಂದ ನೋಡಲಾರಿ” (ಬೃ. ಉ. ೩. ೪. ೨), ಮತ್ತು “ಎಲೋ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಬುದ್ಧಿಯೊಡೆಯನನ್ನೇ ಯಾತರಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ?” (ಬೃ. ಉ. ೨. ೪. ೧೪ ಮತ್ತು ೪. ೫. ೧೫) || ೯೨ ||

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೂ ಇದೇ ಮಾತು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ, ಇದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾದುದನ್ನು ಹೇಳುವವರು ಹುಟ್ಟುಗುರುಡರಂತೆ ದಯೆಗೆ ಪಾತ್ರರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು:—

ಈ ಅದ್ಭುತವಾದ ನಿರ್ವಿಕಾರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು, ಹುಟ್ಟುಗುರುಡರು* (ತಾವು ಮುಟ್ಟಿದ ಆನೆಯ ಭಾಗವೇ ಆನೆಯೆಂದು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿಯೇ) ಆನೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವಂತೆ, ಕೆಟ್ಟಬುದ್ಧಿಯ ಜನರು ಕೋಟಿತರನಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. || ೯೩ ||

* ಬ್ರಹ್ಮಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿ

(ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಮಾತನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಅವರು ದಯೆಗೆ ಪಾತ್ರರಾಗುವರೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಎಂತೆಯೇ:—

ನಾವು 'ಕೊಡದ ಆಕಾರ,' 'ಮನೆಯ ಆಕಾರ,' 'ಪುಸ್ತಕದ ಆಕಾರ'ವೆಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಕೊಡದ,' 'ಮನೆಯ,' 'ಪುಸ್ತಕದ' ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳು 'ಆಕಾರ'ಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣಗಳಾಗಿವೆ. ಅವು, ಶಾಸ್ತ್ರ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಆಕಾರವನ್ನು ಬೇರೆ ಆಕಾರದಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸುವ ಸಾಧನಗಳು. ಆದರೆ ಅನೇ ಆಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಲಾರವು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವು ಆಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದ್ದರೆ, ಆಕಾರವನ್ನೂ ಅವು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡದೆ ಹಿಂಬಾಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಅನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಮೊದಲ ಮೊದಲ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಬರಬಹುದು; ಹಳೆಯವು ಮೊದಲಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಕಾರವು ಮಾತ್ರ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮೊದಲಿದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಬ್ಲಾಸ್ಟ್, ಅದರ ವಿಷಯಗಳೂ ಅದರಂತೆಯೇ ಇರುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಬ್ಲಾಸ್ಟ್‌ಕ್ಕೆ ಬಹು ಕೊಡವು ವಿಷಯವಾಗಬಹುದು; ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವು ವಿಷಯವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ವಿಷಯಗಳು ಬ್ಲಾಸ್ಟದ ವಿಶೇಷಣಗಳೆಂದು ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆಯೇ ಮೊದಲು, ಬ್ಲಾಸ್ಟದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅವಾಗಲಾರವು. ಮೊದಲ ಮೊದಲ ವಿಷಯಗಳು ಬರಲಿ, ಹಳೆಯವು ಹೋಗಲಿ, ಅಥವಾ ಯಾವೂ ವಿಷಯಗಳು ಇಲ್ಲದಂತಾಗಲಿ, ಏನೇ ಆದರೂ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ಲಾಸ್ಟವು ಮಾತ್ರ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಸೂತ್ರರೂಪವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು: ಹೇಗೆ ನಾವು) 'ಕೊಡದ' (ಆಕಾರ), ('ಮನೆಯ' ಆಕಾರ) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ (ಹೇಳಿದರೂ ಅದರಿಂದ ಆಕಾರವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೆಂದೇ ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೋ) ಹಾಗೆಯೇ ಯಾವ ಯಾವ ವಿಶೇಷಣವು ನೋಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನೂ, ಆತ್ಮನನ್ನು (ಎಡೆಬಿಡದೆ) ಹಿಂಬಾಲಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ, (ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಮತ್ತು ಅದುದರಿಂದಲೇ) ಆತ್ಮನು ನಿರ್ವಿಶೇಷಣವೆಂದೇ (ತಿಳಿಯಬೇಕು.) || ೪೪ ||

ಎಂತೆಯೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಭೇದವು ತಗಲುವದಿಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಭೇದವು ಸುಳ್ಳಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ:—

ಅಹಂಕಾರಸಹಿತವಾದ ವಿಶ್ವವು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ, ಕೊಡ (ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ, ಹುಟ್ಟುವಾವು ಗಳಿಗೀಡಾಗಿ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.) ಆದುದರಿಂದ ಕೂಡಲು ಮೊದಲಾದವುಗಳು (ದೇಹಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಆಗಂತುಕವಾಗಿರುವವೋ) ಹಾಗೆಯೇ ಜಗತ್ತಾದರೂ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರದೆ, (ಅವನಿಗೆ ಆಗಂತುಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.) ||೯೫||

IV

ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕ

ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕರೂಪ ತರ್ಕದ ಕೊನೆಯು

(ಪೂ. ಪ:— ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನು ಸಿದ್ಧನಾಗುವದರಿಂದ, ಆತ್ಮನು ಅನುಮಾನಗಮ್ಯನೆಂದಂತಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಅವನು * ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳಬೇಕು?)

* ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಅಥವಾ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೆಂದರೇನು? ಚಿತ್ತಕಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ 'ತತ್ತ್ವಪ್ರದೀಪಿಕಾ' ಅಥವಾ 'ಚಿತ್ತಖೇ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಅವೇಶವೇ ಸತಿ ಅಪರೋಕ್ಷ ವ್ಯವಹಾರವಿಷಯತ್ವ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶೀ' ಎಂದು ಅಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಿದೆ. ಅದರ ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ಗುಣದಲ್ಲ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಆತ್ಮನು ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮೂಲಕ ಗೊತ್ತಾಗುವದಿಲ್ಲ. (ಮುಂದೆ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ ೨೯೮ ನುಡಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಆ ರೀತಿಯಿಂದ ಅವನು ಅವೇದ್ಯನೇ. ಅದರೂ ಅವನು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನು ಅಪರೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ— ನಾನು' ಎಂಬ ಸಾಕ್ಷಾದನುಭವಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಅವನ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗಾಗದಿದ್ದರೂ, ಅವನು ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗಿರುವಂತೆ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಎಂತೆಯೇ ಆತ್ಮ-ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅನುಭವವೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಉತ್ತರ:— (ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ) ಎಲ್ಲ ಅನುಮಾನ ಅಥವಾ ತರ್ಕದ (ಮುಖ್ಯ) ಉದ್ದೇಶವು, ಅನಾತ್ಮವು ಆತ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆ ಯಾಗಿರುವದೆಂಬದನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸುವದಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರ್ತು, (ಅದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ತೋರಿಸುವದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಕಾಶ್ಯನಲ್ಲ. ಅವನು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನಾಗಿ ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಮೊಳೆಯುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ.) ಇದನ್ನೇ ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—

ಅನುಮಾನ ಅಥವಾ ತರ್ಕದಿಂದ ಬುದ್ಧಿ ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣವೂ ಸಹ ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯ ಸಂಬಂಧ ಮಾತ್ರ ತರ್ಕದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ.) ಆದ್ದು, ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವವು, ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ನಾದ ಆತ್ಮನ ಸಂಗಡಲೇ ಅದೂ ತಾನಾಗಿಯೇ (ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ) ಸಿದ್ಧ ವಾಗುತ್ತದೆ. || ೯೬ ||

ಸಾಂಖ್ಯವೇದಾಂತ ಮತಗಳ ತಾರತಮ್ಯ

(ಹೀಗೆ) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವ, ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧನ, ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವಸ್ತು, ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳೋಣ, ಮತ್ತು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಪರಿಣಾಮ—ವೆಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವ, ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಮೊದಲು ಮಾಡಿ ಹುಲ್ಲುಕಟ್ಟಿಯವರೆಗಿರುವ ಸಂಸಾರವು, ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ ಸಾರರಹಿತವಾದುದೆಂದೂ) ತಿರಸ್ಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಆದರೂ ಅದು, ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವಂತೆ ಆತ್ಮನಿಂದ ಬಿನ್ನವಾದ, ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ, ಜಡರೂಪವಾದ ಪ್ರಕೃತಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಧಾನವೆಂಬ ಪದಾರ್ಥದ ಆಶ್ರಯ ದಿಂದ ಇರತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ(ವೆಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.) ಹಾಗಾದರೆ ಅದು ಹೇಗಿರುವದೆಂದರೆ— (ನಮ್ಮ ಮತದಂತೆ) ಅದು (ಆತ್ಮವಿಷಯಕ) ಅವಿಚಾರ (ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ) ಬದುಕಿಕೊಂಡಿರುವ(ದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) ಮತ್ತು ಅದು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ, ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳಿ ಗೀಡಾಗದ, ನಿರ್ವಿಕಾರವಾದ ಆತ್ಮನ ಕೇವಲ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯರೂಪ ಶರೀರ

ದೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಜಂಬದಂತೆ (ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.) ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವೊಂದೇ * ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವನಿದ್ದ ಹೊರ್ತು (ಅಹಂಕಾರಾದಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ) ವಸ್ತುಗಳೆರಲಾರವು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಇವುಗಳೆಲ್ಲದೆಯೂ ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳುವವನು ಮಾತ್ರ ಇರಬಲ್ಲನು. (ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನರೂಪ ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲ ದೃಶ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಗಿರುವನು. ಆದುದರಿಂದ ಆರಿಯುವವನು ಆರಿಯಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತೆ) ಆತ್ಮ ಜ್ಯೋತಿಯು (ದೃಶ್ಯವಾದ) ಬುದ್ಧಿ (ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ದೃಶ್ಯಪ್ರಪಂಚ ದಿಂದ) ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೆಂದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. || ೯೭ ||

ಪ್ರಮಾಣ-ಪ್ರಮೇಯ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಆತ್ಮವಿಷಯಕ ಅಜ್ಞಾನ ದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವದೆಂದ ಮೇಲೆ, 'ಆತ್ಮನು ಅಪ್ರಮೇಯನು' (ಎಂದರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ನಮಗೆ ಪ್ರಮಾಣಗೊಳಿಸಿಕೊಡುವ ವಿಷಯವಲ್ಲ ವೆಂದು) ತಾನಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಇಂದ್ರಿಯ ಜನ್ಯವಾದ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು) ಕಾರ್ಯವು ತನ್ನ (ಉಪಾದಾನ) ಕಾರಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, (ತನಗೆ ಜನ್ಯವನ್ನೀಯಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ) ಎಲ್ಲ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಗೆ ಎಂದೂ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಹೊಂದಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕೆಳಗೆ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

* ಬಂಗಾರದ ಅಭರಣಗಳೆಲ್ಲ ಬಂಗಾರವೇ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವು. ಮಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರೆಗಳೆಲ್ಲ ಮಣ್ಣೇ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವು. ದ್ರವ್ಯದ ವೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲ್ಪಡುವ ಕಾರಣವೇ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವು. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದರ ಅದರ ಮೇಲಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬುದೊಂದು ದ್ರವ್ಯವೆಂದೂ, ಅದರಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯಮತದಲ್ಲಿ ಯಂತೆ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದೂ ಹೇಳಿದರು. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಅಜ್ಞಾನದ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ತರದ ಶಕ್ತಿಯುಗಳನ್ನು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ !

(ವಿಷಯಗಳು ಸ್ವಲ್ಪಾದರೂ ಹೊರಗಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಶಕ್ತವಿದೆ. ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳಂತೂ ದೇಹದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೂಡ ಹೊರಗಿನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ದೇಹವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ಮನಸ್ಸಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ದೇಹವೂ ಕೂಡ ಹೊರಗಿನದೇ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದರಂತೆಯೇ ಸಾಕ್ಷೀ ಚೈತನ್ಯವು ಮನಸ್ಸನ್ನೇ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವದರಿಂದ, ಮನಸ್ಸೂ ಕೂಡ ಸಾಕ್ಷೀಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನದೇ ಆಗುವದೆನ್ನಬಹುದು. ಎಂದರೆ) ಈ ಕೂಡ, ದೇಹ, ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ (ಬಂದಿಲ್ಲೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ) ಹೊರಗಿನವೇ ಆಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಆತ್ಮವು ತಾನೇ ತನಗೆ ಸ್ವಲ್ಪಾದರೂ ಹೊರಗಿನದಾಗಲಾರದು. (ಇನ್ನು ಹೊರಗಿನದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯವಾಗುವದರಿಂದ, ಆತ್ಮನು * ಅಪ್ರಮೇಯ ನೆಂದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು.) || ೯೮ ||

(ಈ ಬುದ್ಧಾದಿ ದೃಶ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ) ಅಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವೊಂದೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವು ತಾವೇ ಸ್ವತಃ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾಗಿರುವ ದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಅವು ಜಡವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದುದರಿಂದ):-

ಈ ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳು (ತಾವು ಪ್ರಕಟವಾಗಬೇಕಾದರೆ) ಅವನುಭವವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ. (ಎಂತೆಯೇ ಅವು) ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಹೊರ್ತು, ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರ(ವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ತಾನೇ ಸ್ವತಃ ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾಗಿರುವದರಿಂದ (ಅವನು ಪ್ರಕಟನಾಗಲಿಕ್ಕೆ) ಅವನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಲಾರನು. (ಎಂದರೆ ಅವನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ) ಆತ್ಮನು ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಎಂದೂ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರನಾಗದಿದ್ದರೂ, ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಏನೂ ಸಂದೇಹವಿರುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ತನ್ನ ಆತ್ಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವನೂ ಎಂದೂ ಸಂಶಯಪಡುವದೂ ಇಲ್ಲ. || ೯೯ ||

ಅತ್ಮನಾತ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸ.

(ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಅಧ್ಯಾಸವಾದವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. 'ಅಧ್ಯಾಸ'

* ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪೭-೫೨ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ವೆಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಹೇರುವದು; ಅಥವಾ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಾಣುವದು. ಆದುದರಿಂದ ಭಿನ್ನ ಧರ್ಮದ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳು ಇದ್ದಹೊರ್ತು ಅಧ್ಯಾಸವು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿರುವ ಪರಸ್ಪರ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ (ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅನಾತ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವದೆಂದು ಇಷ್ಟೋತ್ತಿನ ವರೆಗೆ) ಹೇಳಿದ ಭೇದವನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ಕೊಡವನ್ನು ನೋಡುವವನು ಕೊಡವೆಂಬ ವಸ್ತುವಿನಿಂದಲೂ, (ಕೊಡದ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವ) ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಬೇರೆ ಯಾಗಿಯೇ ಇರುವಂತೆ, ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನು 'ನಾನು' ಎಂಬದರಿಂದ ಬೋಧ್ಯವಾಗುವ (ಸುಖ) ದುಃಖಗಳಿಗಾಧಾರವಾದ ಅಂತಃಕರಣ ದಿಂದಲೂ, 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಬೇರೆ ಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. || ೧೦೦ ||

ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು (ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾಗಿರುವದರಿಂದ) ಸ್ವತಂತ್ರ ನಾಗಿಯೂ, ಅನಾತ್ಮವು (ಪರಪ್ರಕಾಶ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ತನ್ನ ಪ್ರಕಟನೆ ಗಾಗಿ) ಎರಡನೆಯವರ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವಂತಹದಾಗಿಯೂ ಇರುವ ವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. (ಹೀಗೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವಗಳುಳ್ಳ ಈ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅಧ್ಯಾಸದಹೊರ್ತು ಬೇರೆ ಯಾವ ತರದಿಂದಲೂ ಆಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಂತೆಯೇ) ನಮ್ಮ ಲೋಕಾನುಭವ ದೊಳಗೆ ಹಾವಿನ ಮೇಲೆ ಹಗ್ಗದ ಅಧ್ಯಾಸವು (ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ) ಆಗುತ್ತಿರುವಂತೆ, ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮಾಡಿ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರಂತೆ ನೋಡಹತ್ತುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನೇ ಕೆಳಗಿನ ಸುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—

(ಚಂದ್ರನು ನಿಜವಾಗಿ ಚಲಿಸದಿದ್ದರೂ) ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ (ನಾವು) ಮೋಡಗಳ ಗಮನವನ್ನು ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವಷ್ಟೇ? ಹಾಗೆಯೇ (ನಾವು) ಸುಖ ಮೊದಲಾದ ಬುದ್ಧಿಯ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು (ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ) ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹಚ್ಚುತ್ತೇವೆ. || ೧೦೧ ||

(ಮತ್ತು):—

(ಕಾಯ್ದು ಕಬ್ಬಿಣದೊಳಗೆ ಕಂಡುಬರುವ) ಸುಡುವ ಗುಣವು (ಆ ಕಬ್ಬಿಣದ್ವಿರದೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅದು) ಬೆಂಕಿಯ ಗುಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ತಿಳಿಗೇಡಿಯು ಅದನ್ನು ಕಬ್ಬಿಣದ್ದೆಂದೇ ತಿಳಿಯುವಂತೆ, (ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆತ್ಮನದೇ ಆದ) ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವನ್ನು (ನಾವು) ಕರ್ತೃವಾದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಹಚ್ಚುತ್ತೇವೆ. (ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನಿಗೂ, ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಗೂ ಹಚ್ಚುವದರಿಂದ ಪರಸ್ಪರಾಧ್ಯಾಸವಾಗುವದು. * || ೧೦೨ ||

ಪುತ್ರಕ್ಕಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳ ಅಳುವಿನೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕುವಂತಹ ಈ ಆತ್ಮನಾತ್ಮ ವಿಭಾಗವೆಲ್ಲವೂ ಕೂಡ (ಕೇವಲ) ಅಜ್ಞಾನದ ಆಶ್ರಯದಿಂದಲೇ ಬದುಕಿರುವದೇಕೊರತು, ಇದಕ್ಕೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಆಧಾರವು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನಾತ್ಮವಿವೇಚನೆ ಅಥವಾ ವಿಭಾಗವೂ ಕೂಡ ಅಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಸರಿ. ಆತ್ಮನಾತ್ಮಗಳೆಂಬ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಿರುವವೆಂದೂ, ಅವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವವನೂ ಸಹ ಇನ್ನೂ ಅಜ್ಞಾನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ್ಮವೆಂಬ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವಿರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಾತ್ಮವಿಭಾಗವು ಕಾಣಿಸುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ಆತ್ಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನಾತ್ಮವಿವೇಕವೆಲ್ಲ ಜೊಳ್ಳಾದುದೇ ಸರಿ.) ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೂ ಬೇರಾದ ಈ ಅಜ್ಞಾನದ ನಾಶವೆಂತಾಗಬಹುದೆಂಬದನ್ನು (ಕೆಳಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ):—

ದುಃಖರಾಶಿಯಾದ (ಮತ್ತು) ವಿಚಿತ್ರವಾದ (ಈ) ಸಂಸಾರವೆಂಬ ಗಿಡಕ್ಕೆ (ನೈಸರ್ಗಿಕವಾದ ಮತ್ತು) ಅನಾದಿಯಾದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಮೂಲವು; ಹಾಗೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅದರ ನಾಶವು. || ೧೦೩ ||

ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದು ನಾಶವಾಗುವದೆಂದು ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ— ಕುರುಬ ಮತ್ತು ದನಕಾಯುವವರಿಂದ ಮೊದಲನೆಯದೇ.

* ಈ ಬಗ್ಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದ ಪ್ರಾರಂಭದ ಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಪಂಡಿತರ ವರೆಗೆ (ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಈ ಮಾತಿನ, ಎಂದರೆ 'ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ'ಯೆಂಬ ಮಾತಿನ ಅನುಭವವಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ)

ಎಲ್ಲರೂ ಈ ಮಾತನ್ನು ಬಹುಪ್ರಶ್ನಾರಂ (ದು ಉತ್ತರ ಕೊಡಬಹುದು:—

ಹಗ್ಗದ ಮೇಲಿನ ಹಾವಿನಂತೆ, ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ತಪ್ಪುತಿಳಿ ವಳಿಕೆಯು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಸರಿಯಾದ * ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ(ಯೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾರರಷ್ಟೇ?) ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ 'ನಾನೆಂಬ ಸುಳ್ಳುಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗಿಯೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. || ೧೦೪ ||

(ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಲೌಕಿಕವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ನಮಗೆ ಮೊದಲು ಗೊತ್ತಿರದಿದ್ದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ) ಆತ್ಮನು (ಮೊಸದಾಗಿ) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವ ಯಾವ ಲೌಕಿಕವಸ್ತುಗಳಂತೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ, (ವೇದ) ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ (ನಮಗೆ) ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ವೇಳಿದರೆ, ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ) ಗೊತ್ತಿರದಿದ್ದ ಹೊಸ + ಜ್ಞಾನವನ್ನು (ವೇದ) ಪ್ರಮಾಣವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆಂದು (ಯಾರೂ) ತಿಳಿಯಬಾರದು. (ಯಾಕೆಂದರೆ):—

ಜೈತನ್ಯವು ಒಂದೇತೆರನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, (ಆತ್ಮನು) ಸ್ವತಃ ಆ ಜೈತನ್ಯವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದಲೂ (ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಅಥವಾ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ ನಾಗಿರುವನು. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ) ಮೊದಲು ಗೊತ್ತಿರದಿದ್ದ

* ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಶ್ಲೋಕಸಂಘ (ಪ್ರವಾ) ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ— ಯಾವುದು ಉಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಮೊದಲು ಗೊತ್ತಾಗಿದ್ದಿಲ್ಲವೋ, ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಮುಂದೆ ಮತ್ತೊಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಸುಳ್ಳೆಂದು ಎಂದೂ ನಾಶಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದು. ವೇದಾಂತ ಪರಿಭಾಷಾ ೧-೩ ನೋಡಿರಿ. (' अनविगत-बाधितार्थं विषयज्ञानत्वं प्रमात्तम् ' ಎಂದು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.)

+ ವೇದಾಂತಸಾರ, ಪ್ಯಾರಾ ೨೯ ನೋಡಿರಿ. ಆತ್ಮನು 'ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ'ನು, ಆದರೆ 'ವೇದಗಮ್ಯ'ನೆಂದು ಔಪಚಾರಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೯ ನೆಯ ಸೂತ್ರವು ಮೇಲಿನ ಬಿಶ್ವಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಹೊಸ ಜ್ಞಾನವು (ವೇದಾಂತ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ) ಗುವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಆದರೆ ಇಷ್ಟೇ: (ವೊಂದಿದ್ದ) ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ (ವೇದಾಂತ ಪ್ರಮಾಣವು) ನಾಶಪಡಿಸುವದರಿಂದ, ಅಜ್ಞಾನನಾಶವೇ ಅದರ ಫಲವೆಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. || ೧೦೫ ||

ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾತ್ರ (ಎಂದರೆ ತಿಳಿಯುವವನು) ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಆತ್ಮ ವಿಷಯಕ ಅಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಜೀವಿಸಬಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ :—

ನೋಡುವವನು, ನೋಡುವಿಕೆ, (ನೋಡಲ್ಪಡುವ) ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ (ತಮ್ಮ) ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತಾವೇ ಅರಿಯಲಾರವು. (ಅಥವಾ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ) ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನಾರೂ ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಜ್ಞೇಯತ್ವಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಸಾಧನವು ಬೇಕಾಗುವದು. (ಎಂದರೆ ಅವು ಗಳನ್ನರಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಅವುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನಾದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ, ಅವು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವದು ಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಬೇಕಾದರೆ ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಅವನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನೇ ಆದುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.) || ೧೦೬ ||

ದೃಷ್ಟ (ನೋಡುವವ) ಮೊದಲಾದವುಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ಗ್ರಾಹ್ಯ (ವೆಂದರೆ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲ) ಹೊರಗಿರುವಂತಹದೂ, ಆಕಾರವುಳ್ಳಂತಹದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. (ಅದರ) ಗ್ರಹಣ (ವೆಂದರೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು) ಒಂದು ಮನೋವ್ಯಾಪಾರವಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಎಷ್ಟೋ ರೂಪಗಳಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಒಮ್ಮೆ) ಅದು 'ನಿಶ್ಚಿತ' ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ, (ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ 'ಸಂತಯಯುಕ್ತ' ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಕೇವಲ 'ಸ್ವರಣ'ೆಯೆಂದರೆ ನೆನಪೆಂದೂ, ಕರಿಯಲ್ಪಡಬಹುದು. ಅಹಂಕಾರವು ಮಾತ್ರ ಈ ಎಲ್ಲ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳಲ್ಲಿ 'ಹಾಜರ' ಇದ್ದು, ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅದು ಹಿಂಜಾಲಿಸುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಅವೆಲ್ಲ 'ಸನ್ನ'ವೆಂದು ಅಭಿಮಾನಪಡುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಪ್ರಮಾತೃವು. ಆದರೆ ಈ ಮೂರರ ಆಚೆಗೆ, ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ) ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ, ನಿತ್ಯನಾದ, ಮತ್ತು

ಬಿಟ್ಟುಬಿಡದೆ ಇರುವ ಆತ್ಮನಿರುತ್ತಾನೆ. (ಮತ್ತು ಅವನೇ ಮೇಲಿನ ಮೂರರ ಅಗುಹೋಗುಗಳನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ.) || ೧೦೭ ||

ಈ ಸಂಸಾರದೊಳಗೆ ಕರ್ತೃಗಳು (ಬೇರೆಬೇರೆ) ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ (ಅವುಗಳ) ಫಲಗಳನ್ನು ಉಣ್ಣುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು (ತಟಸ್ಥನಾಗಿರಲು) ಈ ಕರ್ತೃ, ಕರ್ಮ, (ಮತ್ತು) ಫಲ ಮೊದಲಾದ (ಸಂಸಾರ) ಘಟಕಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ('ಕೊಡವನ್ನು ನೋಡುವವನು ಕೊಡದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೆಂಬ ಸ್ಥಾಯದಂತೆ, ಆತ್ಮನು ಅವುಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರಬೇಕು. ಎಂತೆಯೇ) ಈ ವಿಭಾಗಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಸಂಸಾರದ ಸಂಬಂಧವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಹತ್ತಲಾರದೆಂಬದು (ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಂದು) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ನೋಡುವವ, ನೋಡುವಿಕೆ, ಮತ್ತು ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವೆಂಬ ಮೂರು ತರದ ರೂಪಗಳೊಳಗೆ (ಜೈತನ್ಯರೂಪದಿಂದ) ಆತ್ಮನು ವಿಭಾಗ ರಹಿತನಾಗಿಯೇ 'ಹಾಜರ' ಇದ್ದು, ಅವುಗಳ * ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳನ್ನು ತಾನು ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಲ್ಲದವನಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. || ೧೦೮ ||

ಪೂ. ಪ:— (ನೋಡುವವ, ನೋಡುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಅಗು ಹೋಗುಗಳನ್ನು ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷೀ ಜೈತನ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕೆಂದು ನೀವು ಹೇಳಿದಿರಿ. ಆದರೆ) ನೋಡುವವ, (ನೋಡುವಿಕೆ) ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ ತಮ್ಮ ಅಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು ತಾವೇ ಅರಿಯುವವೆಂದು ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬಾರದು? (ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ತಿಳಿದರೆ ಆತ್ಮನ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾದರೂ ಏನು?)

ಉತ್ತರ:— ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

* 'ಹಾಜರ' ಇದ್ದು 'ಇದರ ಮುಂದಿನ ಭಾಗವನ್ನು ಹೀಗೂ ಭಾಷಾಂತರಿಸಬಹುದು:— (ಸಂಸಾರವೆಂದರೆ ಅನುಕೂಲವೆಂದು ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳ ಗ್ರಹಣ ಅಥವಾ ಸ್ವೀಕಾರವೆಂದೂ ವಿಶೇಷವೆಂದು ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳ ತ್ಯಾಗವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು) ಈ ಗ್ರಹಣ-ತ್ಯಾಗಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ, (ಅವುಗಳಿಂದ ಅವನು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಎಂತೆಯೇ ಅವನು ಇಂತಹ) ಗ್ರಹಣತ್ಯಾಗರೂಪಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಎಂದೂ ಸಿಕ್ಕಿ ಹೀಳುವವನಲ್ಲವೆಂದು (ತಿಳಿಯಬೇಕು)

(ನೋಡುವವ, ನೋಡುವಿಕೆ, ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತು ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ) ತನ್ನ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು ತಾನೇ ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ತಾನು ಹುಟ್ಟುವ ಮೊದಲು ಅದು ಇರದ್ದರಿಂದ, ತನ್ನ ಹುಟ್ಟನ್ನು ತಾನೇ ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಮತ್ತು ನಾಶವಾದ ಮೇಲಂತೂ, ಅದು ಇಲ್ಲದಂತೆಯೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ತನ್ನ ನಾಶವನ್ನು ಅದು ತಾನೇ ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಅದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು, ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದಿರುವಾಗ ಉಳಿದವುಗಳ ಹುಟ್ಟನ್ನೂ, ತಾನು ನಾಶವಾದಾಗ ಉಳಿದವುಗಳ ನಾಶವನ್ನೂ ಅರಿಯಲಾರದು. (ಆದರೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವವ, ನೋಡುವಿಕೆ, ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದಂತೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮತವಾದ ಮಾತೇ. ಎಂದಮೇಲೆ ಆ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರ ನಾಶವನ್ನು ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯರೂಪ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಇದ್ದೇ ಇರುವನೆಂದು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುವದು. ಅದುದರಿಂದ) ಅವುಗಳೆಲ್ಲ (ಅವುಗಳಿಂದ) ಬೇರೆಯಾದ ಸಾಕ್ಷಿ ಆತ್ಮನು ಇರುವನೆಂಬದು (ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.) || ೧೦೯ ||

(ಓಗಿ) ಗ್ರಾಹಕವೆಂದರೆ ನೋಡುವವ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಯೊಬ್ಬನು ಮೂಲವಾಗಿರುವನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದರಿಂದ, (ಅದೇ ನ್ಯಾಯದಿಂದ), ಈ ಸಾಕ್ಷಿಗೂ ಕೂಡ ಬೇರೊಬ್ಬ ಸಾಕ್ಷಿ ಇರಬೇಕೆಂತಲೂ, (ಆ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಸಾಕ್ಷಿ ಇರಬೇಕೆಂತಲೂ) ಅವನಸ್ಥೆಯು ಬರುವದೆಂದು (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು) ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ತಪ್ಪು. ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ (ಆತ್ಮನಿಗೆ) ಬೇರೊಂದು ಕಾರಣದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

ವಿಕಾರರಹಿತನಾದ ಆತ್ಮನು, ಜಡವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಂತೆ ಬೇರೊಬ್ಬರಿಂದ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವದಿಲ್ಲ.

(ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ— ಅವನು ಸ್ವತಃ ಜ್ಞಾನರೂಪನಾಗಿದ್ದಾನೆ.) ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳು (ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆಯೇ) ಅವಲಂಬಿಸಿ ಸಿದ್ಧವಾಗು

ತ್ತಿದ್ದರೂ, ಸ್ವತಃ ಆತ್ಮನು ಮಾತ್ರ (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ನಾಗಿರುವದರಿಂದ) ನಿರಪೇಕ್ಷ ನಾಗಿದ್ದಾನೆ. || ೧೧೦ ||

ನೋಡುವವ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ ಆತ್ಮನೆಂದು (ನಾವು) ಅಜ್ಞಾನ ದಿಂದಲೇ (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ) ತಿಳಿಯುವೆ ವಾದುದರಿಂದ ಅನ್ವಯ-ವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ (ನಾವು) ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನಾತ್ಮ ದಿಂದ (ಒಳ್ಳೇ ಪ್ರಯತ್ನ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ) ವಿಂಗಡಿಸಬೇಕು:—

ಜಗತ್ತು ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ, (ಮತ್ತು) ನಾಶಗಳೆಂಬ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದರೂ, (ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ) ವಿಚಾರಮೊಂದದೆ (ಶುದ್ಧ) ಚೈತನ್ಯ- ರೂಪದಿಂದ (* ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ) ನೋಡುತ್ತಿರುವನು ಈ ಆತ್ಮನು. (ಮತ್ತು 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ'—'ಆದು ನೀನು ಇರುವೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಬೋಧದಿಂದ) 'ನಾನು (ನಿಜವಾಗಿ) ಅಂತಹ (ಆತ್ಮನೇ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಇರುವೆ ನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಲ್ಲದೆ, ಸತ್ಪರವಾದ (ಈ ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ) 'ನಾನೆಂದು (ನೀನು) ತಿಳಿಯಬಾರದು. || ೧೧೧ ||

(ಪೂ. ಪ:—'ನಾನು ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲವೆಂದೂ, 'ಅವಿಕಾ ರಿಯಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ನಾನೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ನೀವು ಹೇಳಿದಿರಿ. ಆದರೆ ಅದರ ಮೇಲಿಂದ ಸತ್ಪರವಾದ ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ನಿಜವಾ ಗಿಯೂ ಇರುವವೆಂದೂ, ಅವುಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನು ಭಿನ್ನ ನಾಗಿರುವನೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ನೀವು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಅವಿಕಾರಿಯಾದ ಆತ್ಮನ ಸಂಗಡ ವಿಕಾರಿಯಾದ ವಸ್ತುಗಳೂ ಸಹ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ವೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಆತ್ಮನ ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವವೆಲ್ಲಿ?)

ಉತ್ತರ:— (ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂ ದರೆ ವಸ್ತುತಃ ವಿಕಾರವೆಂಬುವದಾಗಲಿ, ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವ ದ್ವೈತ ವೆಂಬುವದಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ) ಕಾಣಿಸುವ ದ್ವೈತ ರೂಪ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ದಂತಿದ್ದು, ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಅದು ಇಂದ್ರಜಾಲ (ಅಥವಾ ಮಾಟಗಾರಿಕೆ

ಯಂತೆ) ಮಾತ್ರ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. (ಅದು ಬರೇ) ಆತ್ಮ ವಿಷಯಕ ವಾದ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದು, (ಕೇವಲ) ಅವಿಚಾರದಿಂದ (ಮಾತ್ರ) ಸಿದ್ಧವಾಗುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಭೇದವಿದ್ದವನಾದ ದ್ವೈತವಿರುವದೇ ಶಕ್ತವಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ- 'ಅ' 'ಬ'ಗಳ ನಡುವೆ ಭೇದ ವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯು ತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನು ಭೇದವೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿಸೋದಿದರೆ, ಮೂಲತಃ ಆ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ತಪ್ಪಾದುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗದಿರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಅ' 'ಬ'ಗಳ ನಡುವೆ ಭೇದವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ 'ಅ' ದಿಂದ 'ಬ'ವು ಬೇರೆಯಾಗಿರಬೇಕಾಗುವದು; ಮತ್ತು 'ಬ'ದಿಂದ 'ಅ'ವು ಬೇರೆ ಯಾಗಿರಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ 'ಅ'ದಿಂದ 'ಬ'ವು ಬೇರೆಯಾಗಿರ ಲಿಕ್ಕೂ, 'ಬ'ದಿಂದ 'ಅ'ವು ಬೇರೆಯಾಗಿರಲಿಕ್ಕೂ, 'ಅ' 'ಬ'ಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವು ದಾದರೊಂದು ಮೊದಲು ಇದ್ದೇ ತೀರಬೇಕಾಗುವದು. ಒಂದು ಇದ್ದು ಮೊದಲು ಮತ್ತೊಂದು ಅದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೇ ಶಕ್ತವಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ, 'ಅ'ವು ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ 'ಬ'ದ ಸಿದ್ಧಿಯು; 'ಬ'ವು ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ 'ಅ'ದ ಸಿದ್ಧಿಯು.) ಹೀಗೆ ಒಂದು (ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ, ತನ್ನಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸು ವಂತಹ) ಮತ್ತೊಂದರ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಭೇದವಿರುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ನಾವು **ಅನೋನ್ಯಾಶ್ರಯ**ವೆಂಬ ದೋಷಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ- ಭೇದದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಅಗ್ರಾಹ್ಯವು; ಅರ್ಥಾತ್ ದ್ವೈತದ ಕಲ್ಪನೆಯಾದರೂ ಅಗ್ರಾಹ್ಯವೇ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನೊಳಗೆ ಯಾವುದೇತರದ ದ್ವೈತವಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ಸರಿಯಾದುದು.) ಇನ್ನು, ದ್ವೈತವು ತಾನೇ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆನ್ನಬೇಕೇ?

• ಭೇದದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಜೊಳ್ಳುತನವನ್ನು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಿಗಳು ಡನ್ನಾಗಿಯೇ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಪ್ರಶ್ನದ ಸೋಪನಶೀತ ಚರ್ಚೆಯಿದೆ. ಮಂಡನ ಮಂಡಪಾದ್ಯ (ಪರಿಚ್ಛೇದ ೪. ಪ್ಯಾರಾ ೧೪-೨೯ ಪುಟ ೨೪೬-೨೬೭) ದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮಾತು ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ ಮತ್ತು ತತ್ವಶುದ್ಧಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಮಾತು ಸಿದ್ಧವಾದಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ಎಸ್. ಎಸ್. ಸೂರ್ಯನಾರಾಯಣ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಶಿಷ್ಯಾಂತ ಲೇಖನಗ್ರಂಥದ ಅಂಗ್ವಿಷ ಭಾಷಾಂತರದ ೫ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಆದೂ ಇಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಜಡವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪರಪ್ರಕಾಶವಾಗಿದೆ :—

(ಜಗತ್ತಿನ) ದ್ವೈತರೂಪವು (ಜಡವಾಗಿರುವದರಿಂದ) ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ತಿಳಿಯಲಾರದು. (ಎಂದರೆ ದ್ವೈತವು ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧವಲ್ಲ.) ಜೈತಸ್ಯ ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೊಡನೆ ಅದು ಒಂದಾಗಿ (ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳುವದೆಂದೂ, ಅದರಿಂದಲೇ ಅದು) ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂದೂ ಹೇಳುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಜಡರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತು ಚಿದ್ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೊಡನೆ ಯಾವದೇ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಒಂದಾಗಲಾರದು.) ಇನ್ನು, ಅವೆರಡೂ (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತುಗಳು ಐಕ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ) ಕೂಡಿಕೊಂಡು ದ್ವೈತವನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡುವವೆನ್ನಬೇಕೇ? ಅದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಸಂಯೋಗ* ಸಮವಾಯ ಮೊದಲಾದ ಯಾವುದೇತರದ ಸಿಜವಾದ ಸಂಬಂಧವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಅನಾದ್ಯನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ದ್ವೈತವಿರುವದೆಂದೂ, ಸಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವದರಿಂದ, ಪರಮಾರ್ಥ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದ್ವೈತವೇ ಸರಿಯಾದುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. || ೧೧೨ || †

ಮತ್ತಿಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುವಂತೆ ತಿಳಿಯಲೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನೇ ವೇದದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ :—

(ಆತ್ಮನು) 'ಅಸ್ಥೂಲನು ' (ಬೃ. ಉ. ೩. ೮. ೮), 'ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ' (ಬೃ. ಉ. ೨. ೩. ೬, ೩. ೯. ೨೬, ೪. ೨. ೪ ಇತ್ಯಾದಿ), (ಮತ್ತು) 'ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ . . . ' (ಕಠೋಪನಿಷತ್ ೨. ೧೮), (ಎಂದು ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ) ವೇದವಾದರೂ ಆತ್ಮನು ಅನುಭವರೂಪನಾಗಿಯೇ ಇರುವದರಿಂದ, ಅವನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದು (ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ) ಹೇಳುತ್ತದೆ. || ೧೧೩ ||

* ಈ ಪರಿಭಾಷಿತ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆಯ ೨-೩೪ ನೋಡಿರಿ.

ಆತ್ಮವಿಷಯಕ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ನೋಡುವವನೊಂದಲಾದ (ತ್ರಿವುಟಿಯಿಂದ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವ) ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಜಡವಾಗಿರುವದರಿಂದ) ತನ್ನ ಸ್ವಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. (ಇಷ್ಟೇಅಲ್ಲ); ಆತ್ಮನ ಸಹಾಯದಿಂದಾದರೂ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿಯಲಾರದು. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯಿದ್ದು, ಆ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ದ್ವೈತ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ತಂದು ಸೇರಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಚೈತನ್ಯವು ಯಾವುದೇತರದಿಂದ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚದ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದು, ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅದು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದಮೇಲೆ ಅದು ತೀರ ಸುಳ್ಳೇ ಇರಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಹೊರತು ಗತಿಯಿಲ್ಲ):—

ಕೊಡ (ಮೊದಲಾದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳೂ) ದೇಹ ಹಾಗೂ ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳೂ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲೆಂದೂ (ಆತ್ಮನ ಗುಣಗಳಾದರೂ ಆಗಲಾರವೆಂದೂ, ಅಥವಾ ಅವು ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ತರದಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಲಾರವೆಂದೂ) ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಮೇಲೆ, ಪರಮಾರ್ಥದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ (ಅವೆಲ್ಲ ಬರೇ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಸ್ತುಗಳೆಂದೂ) ಅವು ಶೂನ್ಯಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದು. || ೧೧೪ ||

(ಪೂ. ಪ:— ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಅದು ಶೂನ್ಯಸಮವಾದುದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ) ಯಾವ ನ್ಯಾಯಬಲದಿಂದ ನೀವು ಹೀಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ?

(ಉತ್ತರ:— ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಾವು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ, ಎಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ಎಂದೂ ಅನುಭವಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದ ಶುದ್ಧ ಚಿದ್ರೂಪ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಮಾತ್ರ ನಾವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕಿಂಬಹುನಾ, ಚಿದ್ರೂಪ ಆತ್ಮನೇ ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಬುದ್ಧಿಯೂ, ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳೂ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆ ತೋರುವ ಕಾರಣ ವೇನೆಂದರೆ:—

ವಿಕಾರರಹಿತನಾದ, ನಿತ್ಯನಾದ, (ಮತ್ತು) ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದ ಆತ್ಮನು (ನಮಗೆ ಅಪರೋಕ್ಷನಾಗಿದ್ದಾನಷ್ಟೇ? ಆದರೆ ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಾದ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ) ನಾವು ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಹೇರುವದರಿಂದ, ಆ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗಳೂ ಸಹ (ಆತ್ಮನಂತೆ) ನಮಗೆ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಭಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಕೊಡ ಮೊದಲಾದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಂತೂ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ (ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗಳ) ಮೂಲಕವೇ (ನಮಗೆ ಆ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದರಿಂದ), ಅವೂ (ಆ ವೃತ್ತಿಗಳಂತೆ) ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ತೋರುತ್ತವೆ. (ಆದರೆ ವಸ್ತುತಃ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗಳನ್ನಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನಾಗಲಿ ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ, ಎಂದರೆ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಎಂದೂ ಅನುಭವಿಸುವದಿಲ್ಲ.) || ೧೧೫ ||

ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯವಾಗಿ (ನಮಗೆ) ಸರಿಯಾದ ತಿಳವಳಿಕೆಯಾಗಿಲ್ಲೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ, (ನಾವು) ಆತ್ಮನಿಗೆ ‘*ನಾನು’, ‘ನನ್ನದು’ ಇಚ್ಛೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಂಬವು ಇರುವವೆಂದು ಅಧ್ಯಾಸಮೂಲಕವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ, ಕರ್ತೃ, ಕರ್ಮ, (ಮತ್ತು ಅವುಗಳ) ಫಲವೆಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂಸಾರವು, (ವಸ್ತುತಃ ರೂಪರಹಿತವಾದ) ಆಕಾಶದೊಳಗೆ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಧೂಳಿ, ಹೊಗೆ, ಮಂಜು, ಇಬ್ಬನ್ನಿ, (ಮತ್ತು) ಕಪ್ಪುಬಣ್ಣ (ಮೊದಲಾದವುಗಳು) ತೋರುವಂತೆ (ಎಂದರೆ ಇವುಗಳಿಂದ ಅಲಿಪ್ತವಿರುವ ಆಕಾಶದ ಧರ್ಮಗಳೇ ಇವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವಂತೆ), ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ (ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚಶೂನ್ಯನಾದ) ಆತ್ಮನ

* ಮೇಲೆ ಇವೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ ಅದರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಾದ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹದ ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವೂ ಆತ್ಮವಾಗಲಾರವೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವಾದಂತಾಯಿತೆಂಬದನ್ನು ಅರ್ಜುನರು ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿದ್ದಾರೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಮೇಲೆ (ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ) ತೋರುತ್ತಿರುವದೆಂಬ ಮಾತು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

‘ನಾನೆ’ಂಬ ಸುಳ್ಳುಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನು ದುಃಖಕ್ಕೀಡಾಗುವನು. ಆದರೆ (ತಾಯಿಯಂತಿರುವ) ವೇದವು ಅವನನ್ನು ಕುರಿತು ‘ (ನೀನು) ಇದಲ್ಲ, (ಇದಲ್ಲ)’ (ಬೃ. ಉ. ೨. ೩. ೬ ಇತ್ಯಾದಿ) ವೆಂದು ಬೋಧಿಸಿದೊಡನೆ (ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ತನ್ನ ಮೇಲೆ ತಾನೇ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಹೇರಿಕೊಂಡ ಕಲ್ಪಿತ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಿತ್ತೊಗೆದು) ತನ್ನ ತನವನ್ನು (ಎಂದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವವನ್ನು) ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. (ಮತ್ತು ಅದೇ ಅವನ ಮುಕ್ತಿಯು ಅಥವಾ ಬಿಡುಗಡೆಯು) || ೧೧೬ ||

ಪೂ. ಪ:— ವೇದದಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೆಂದು ನೀವು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ, ಆದರೆ ಸತ್ಯವಾದ * ವಸ್ತುವಿನಿಂದಲೇ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಾರಣ, ವೇದವೂ ನಿಜವಾದುದೇ ಎಂಬದು ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದಂತಾಯಿತು. ಎಂದರೆ ವೇದ, ಅದನ್ನು ಕಲಿಸುವ ಗುರು, ಕಲಿಯುವ ಶಿಷ್ಯ ಮೊದಲಾದವರೆಲ್ಲರೂ ನಿಜವಾದವರೇ ಎಂಬದು ನಿಮಗೆ ಸಮ್ಮತವಿದ್ದಂತಾಯಿತು. ಅರ್ಥಾತ್ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನೀವು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಎಂದಮೇಲೆ ನಿಮ್ಮ ಅದ್ವೈತವೆಲ್ಲಿ?

ಉತ್ತರ:— (ಸತ್ಯವಾದ ಉಗಮದಿಂದಲೇ ಸತ್ಯದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಉದಾ: ಕನಸು ಸುಳ್ಳು; ಕನಸಿನೊಳಗಿನ ವಸ್ತುಗಳೂ ಸುಳ್ಳೇ. ಆದರೆ ಕನಸಿನೊಳಗಿನ ಸಿಂಹ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ, ಕನಸಿನೊಳಗಿದ್ದವನು ಎಚ್ಚತ್ತು, ಎಲ! ಇದೇನು? ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನವರೆಗೆ ನಾನು ಕನಸಿನೊಳಗಿನ ಸಿಂಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ವೈರ್ಥವಾಗಿ ಅಂಜಿದೆನಲ್ಲ!, ಎಂದು ಕನಸಿನ ಜೊಳ್ಳುತನವನ್ನು, ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ನಿಜಾಂಶಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವನು. ಇಲ್ಲಿ ಕನಸಿನೊಳಗಿನ ಎಂದರೆ ಅಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಸಹ ‘ಕನಸು ಕನಸೇ ನಿಜವಾದುದಲ್ಲ. ನಾನು

* ಮುಂದೆ ೩ನೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೦೪-೧೦೮ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಹಾಸಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಸ್ಥವಾಗಿ ಮಲಗಿರುತ್ತೇನೆ ' ಎಂಬ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ಅಸತ್ಯವಾದ ಸಾಧನದಿಂದ ಸಹ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಹೀಗೆ) ಕನಸಿನೊಳಗಿನ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೇ ಕನಸು ದೂರಾಗುವಂತೆ, ಅಂತಹ (ಎಂದರೆ ಯೋಗ್ಯನಾದ) ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಶ್ರುತಿವಚನಗಳಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ:—

ನಾನು (ವಸ್ತುತಃ) ಆತ್ಮನೇ (ಎಂದರೆ ಜೈತನ್ಯರೂಪನೇ) ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ನನಗೆ ಅನಾತ್ಮದ ಸಂಸರ್ಗವೇ ಎಳ್ಳಷ್ಟು ಇಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ನನಗೆ 'ನಾನು' ಎಂಬುವ (ಅಹಂಕಾರವಾಗಲಿ), 'ನನ್ನದೆಂಬುವ (ಅಭಿಮಾನವಾಗಲಿ ಏನೂ) ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಸೂರ್ಯನಮೇಲೆ ಕತ್ತಲೆಯ ಮುಸುಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಹಾರಗಳೆರಡೂ (ಆಗುವವೆಂದು ನಾವು ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ಹೇಳುವಂತೆ, ಈ ಅನಾತ್ಮವೂ, ಅದರ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ) ನನ್ನ ಮೇಲೆ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ತೋರಿ * ಅಡಗುವವು. || ೧೧೭ ||

ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದ (ಜ್ಞಾನಿಯು) † ವಿಷಾದದಿಂದ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

' ಎಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ ಯಾವಾಗ) ಅವನಿಗೆ (ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮರೂಪವೆಂದೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದೋ, ಆಗ್ಗೆ ನೋಡುವವರಾರು; ಯಾತರಿಂದ ನೋಡಬೇಕು, ಮತ್ತು ಏನನ್ನು ನೋಡಬೇಕು'—) ಎಲ್ಲವೂ ಅಶಕ್ಯವೇ. ಎಂದರೆ ದ್ವೈತ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಆಗ್ಗೆ ಬಂದಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಸಕಲಭೇದವನ್ನೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಗಳೆದು, ಸಂಸಾರವನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲಮಾಡುವ ವೇದವನ್ನಾದರೂ (ಬೃ. ಉ. ೪. ೫. ೧೫) ನಾನು (ಇಷ್ಟೋತ್ತಿನವರೆಗೆ) ಕೇಳಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! || ೧೧೮ ||

* ಮೇಲೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಇಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವ ವಿಷಯವು ನನಗೆ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲೆಂದು ವಿಷಾದ.

ಇಂತು 'ಓಂ' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ (ಎಂದರೆ ಓಂಕಾರವೂರ್ವಕವಾಗಿ) ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದು, ಅಖಂಡನಾಗಿ, ಕರ್ಮ ಸಾಧನಗಳಿಲ್ಲದವನಾಗಿ, (ಮತ್ತು) ಕರ್ಮರಹಿತನಾಗಿ (ವೆಂಡಿರುಮಕ್ಕಳನ್ನು ತೊರೆದು ಎಕಾಕಿಯಾದ) ವಿರಕ್ತನಂತೆ, ಅಂತಃಕರಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ (ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ತೊರೆದು,) (ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ತನ್ನ) ಅದ್ವಿತೀಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. || ೧೧೯ ||

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರ ಭಗವತ್ಪೂಜ್ಯಪಾದರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಶ್ರೀಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದ ನೈಷ್ಯಮ್ಯಾಸಿದ್ಧಿಯೆಂಬ ಗ್ರಂಥದೊಳಗೆ
ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಮುಗಿಯಿತು.

ॐ तत्सद् ब्रह्मार्पणमस्तु ।

ಹಿ
ನೈಷ್ಠಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿ

ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

‘ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ’ ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ

I

ಅವತರಣಿಕೆ

(ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ) ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಮೊದಲುಮಾಡಿ ಹುಲ್ಲುಕಡ್ಡಿಯ ವರೆಗೆ, ಅರಿಯುವವ, ಅರಿಯುವ ಸಾಧನ(ವೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣ), ಅರಿಯ ಬೇಕಾದ ವಸ್ತು, (ಮತ್ತು) ಅರಿಯುವಿಕೆ- ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ತೋರು ತಿರುವ ಈ (ಸಂಸಾರ)ವೆಲ್ಲ (ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರದಂತೆ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ) ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟ ಜೊಳ್ಳಾದ ವಸ್ತುಮಾತ್ರವೇ ಎಂಬದನ್ನು ಎಷ್ಟೋ ಉಪಪತ್ತಿ(ಯೆಂದರೆ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ) ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿವು. (ಅನಾತ್ಮರೂಪವಾದ ಈ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ) ಆತ್ಮ ನಾದರೋ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ (ಕಂಡುಬರುವ) ಹುಟ್ಟು ಮೊದಲಾದ ಆರು ವಿಕಾರ (ಗಳೆಂದರೆ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ)ಗಳಲ್ಲಿ * ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಈಡಾಗದಂಥವನೆಂದೂ, ಎಂದಿಗೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದದಂಥಹ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೇ ಅಹುದೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿವು. (ಭ್ರಾಂದೋ ಗ್ನೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂಕಾರೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ) “ಈ

* ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯೭ನೆಯ ನುಡಿಯ ಗದ್ಯಭಾಗದ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿ
ಯ:ನ್ನ ನೋಡಿರಿ

ಪೃಥ್ವಿಯೇ ಋಗ್ವೇದ (ವೆಂದೂ), ಅಗ್ನಿಯೇ ಸಾಮ(ವೇದ)ವೆಂದೂ ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕು.” (ಛಾ. ೧.೬.೧) ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಪೃಥ್ವಿಯೂ ಎಂದಿಗೂ ಋಗ್ವೇದವಾಗಲಾರದು; ಅಥವಾ ಸಾಮವೇದವು ಅಗ್ನಿಯಾಗಲಾರದು. ಆದರೂ ಧ್ಯಾನದ ಸಲುವಾಗಿ ಪೃಥ್ವಿಯೊಳಗೆ ಋಗ್ವೇದದ ಭಾವನೆಯನ್ನೂ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮವೇದದ ಭಾವನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಎಂದರೆ ಪೃಥ್ವಿ ಮತ್ತು ಋಗ್ವೇದಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವಾಗಬಲ್ಲುದಾದರೆ, ಅದು ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ಸರಿ; ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಮವೇದ ಮತ್ತು ಅಗ್ನಿ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವಾಗಬಲ್ಲುದಾದರೆ, ಅದಾದರೂ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ಸರಿ. ಅದರಂತೆಯೇ ಪ್ರತೀಕಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನಿಡುವುದೂ ಅಧ್ಯಾಸವೇ. + ಹೀಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೂ, ಅದರ ಮೇಲೆ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟ ಕಲ್ಪಿತಭಾವನೆಗೂ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವುಂಟಾಗುವದು ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ- ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ- ಎಂದು ವೇದವು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ರೀತಿ)ವೇದದೊಳಗೇ ಎರಡನೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವಂತೆ, ಅಚಲನಾದ ಆತ್ಮ, ಮತ್ತು ಅವನ ಮೇಲೆ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಜೊಳ್ಳು (ಸಂಸಾರರೂಪ ಅನಾತ್ಮ) ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧ (ವಾಗಬಲ್ಲುದಾದರೆ ಅದು) ಅಜ್ಞಾನವೊಂದರಿಂದಲೇ ಆಲ್ಲದೆ (ಬೇರೆ ಯಾವ ತರದಿಂದಲೂ ಆಗಲಾರದು.)

ಆದರೆ ಆ ಅಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ಸ್ವಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಇರಲಾರದಾದುದರಿಂದ, ಅದು ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬನದಾಗಿಯೂ, ಯಾವುದಾದರೊಂದು (ವಸ್ತುವಿನ) ಬಗ್ಗೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದು. ಇಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ ನಾವು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ) ಆತ್ಮವೆಂದೂ, ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ ಎರಡು ತರದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿರುವವೆಂದು (ಹೋದ

+ ಹೀಗೆ ಮಾಡುವದೇ ತಪ್ಪೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಒಳ್ಳೆದು ಫಲವೇನೋ ಸಿಕ್ಕಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಸುದೈವವೇ ಸರಿ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಆ ತರದ ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಮೂಲವೆಂಬದು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ) ನಿಶ್ಚಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು ?)

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರ (ಎಂದರೆ ಅನಾತ್ಮದ) ಸ್ವರೂಪವೇ ಅಜ್ಞಾನವಾಗಿದ್ದು, ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೇ ಅಜ್ಞಾನ (ವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು) ಸರಿಯಾಗಲಾರದು* ಒಂದುವೇಳೆ (ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೇ ಅಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ತಿಳಿದರೂ, (ಅಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳಾದ ಸಂಶಯ, ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮೊದಲಾದ) ಹೆಚ್ಚಿನ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನೇನೂ ಅಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರದು. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಅನಾತ್ಮವು ಜಡವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಶಯವಾಗಲಿ, ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಲಿ ಆಗುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು) ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನವಾಗಗೊಡದಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. (ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು * ಯಾರಿಗಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆಯೋ, ಅವರಿಗೇ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಆಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಜಡವಾದ ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವಾಗುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಒಂದುವೇಳೆ ಅನಾತ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿದರೂ, ಅದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುವದೊಂದು ವಸ್ತುವೆಂದು (ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದು.) ಆದುದರಿಂದಲೇ (ಅದು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಲಾರದು.) ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಒಂದು ಕಾರ್ಯವು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಆ (ಕಾರಣರೂಪ) ವಸ್ತುವು ಮೊದಲೇ (ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ, ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೂ, ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾರ್ಯವೇ ಅದಕ್ಕೆ (ಎಂದರೆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ) ಆಶ್ರಯವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಉದಾ: ಮಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ಕೊಡವು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು; ಕೊಡವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ಎಲ್ಲ ಮಣ್ಣೂ ಇರುವದೆಂದು

* ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಅರ್ಥವು. ನಮಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೇ.

ಪೇಳುವದು ಶಕ್ಯವಿವೆಯೋ? ಹಾಗೆಯೇ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಅನಾತ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಲಾರದು. ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ) ರೂಪವೇ * (ಎಂದರೆ ಸ್ವಭಾವ, ಆಕಾರ ಅಥವಾ ಧರ್ಮವೇ) ಇರುವದಿಲ್ಲ.

(ಹೀಗೆ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನಾತ್ಮವು ಆಶ್ರಯವಾಗಲಾರದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಇವೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೇ ಅನಾತ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವದೂ + ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಅನಾತ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಎಂದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಅರ್ಥವು.) ಹೀಗೆ (ಚಡವಾದ) ಅನಾತ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನಿಯಾಗಲಾರದು; ಮತ್ತು ಆ ಅಜ್ಞಾನವು ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರಲಾರದು. (ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ:—ಅನಾತ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಲಿ, ವಿಷಯವಾಗಲಿ ಆಗಲಾರದು.)

(ಆದುದರಿಂದ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ) ಉಳಿದ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ (ಎಂದರೆ) ಆತ್ಮನಿಗೇ ಸ್ವ ಅಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ವಿಹಿತವು. ಮತ್ತು 'ನಾನು ತಿಳಿಯದವನಾಗಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಅನುಭವವಾದರೂ ಆತ್ಮನಿಗೇ ಆಗುತ್ತದೆ (ಯಾದುದರಿಂದ, ಈ ಮಾತಿಗೆ ಅನುಭವದ ಪುಷ್ಟಿಯೂ ಸಿಕ್ಕುವಂತಿದೆ. ಭಾಂದೋಗ್ಗೋಪನಿಷತ್ತಿನ ೭-೧-೩ರಲ್ಲಿ) “ಪೂಜ್ಯರೇ, ಅಂತಹ (ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಲಿತಂತಹ) ನಾನು ಮಂತ್ರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾತ್ರ ಕಲಿತಿರುವೆನೇ ಹೊರ್ತು, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾಗಿಲ್ಲ” (ಎಂದು ನಾರದರು

* ಆಶ್ರಯವು ಆಶ್ರಯವನ್ನು (ಎಂದರೆ ತನ್ನನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು) ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ, ಆಶ್ರಯವು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದಾದಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿರುವ ಅನಾತ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರಲಾರದು. ಎಂತೆಯೇ ಅದು ಅಜ್ಞಾನದ ಆಶ್ರಯವೂ ಆಗಲಾರದೆಂದಾಶಯವು.

+ ಯಾಕೆಂದರೆ ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೆ ನೊಂದಲೇ ಅಜ್ಞಾನವಿರಬೇಕಾಗುವದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯವಾದರೂ ಅನಾತ್ಮದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯವು.

§ ನೈ. ಸಿ. ಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಸನತ್ತುಮಾರಿಗೆ ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ) ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಮಾತು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. (ಹಾಗೂ ಅನಾತ್ಮವೇ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯನೆಂದು ಹೇಳುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಬರುವ ತೊಂದರೆಗಳೂ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಲಾರವು. ಹೇಗೆಂದರೆ) ಆತ್ಮವು ಬರೆ ಜೈತನ್ಯರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಅಜ್ಞಾನವೇ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವಾಗಲಾರದು. (ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಬಹುದಾದ ಸಂಶಯ, ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳೂ ಆತ್ಮನಿಗಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ) ಆತ್ಮವು (ಅಜ್ಞಾನೋಪಾಧಿಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಅಂತಃಕರಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿ. ಆ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾತಾ, ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞೇಯವೆಂಬ) ತ್ರಿವು ಟೀವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ (ಸಂಶಯವನ್ನೂ, ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನೂ ಹೊಂದಬಹುದು. ಮತ್ತು ಅಂತಹ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆದಕ್ಕೆ) ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಯುಂಟಾಯಿತೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಯಿತೆಂದೂ ಸಹ (ಮಾತನಾಡಬಹುದು.) ಮತ್ತು ಆತ್ಮವು ಅಚಲವಾದ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ, (ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿಃ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ), ಅಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದು ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವೂ ಆಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೇ ಅಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗುವದು. (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನೇ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು.)

ಇನ್ನು ಆತ್ಮನಿಗಾಗುವ ಈ ಅಜ್ಞಾನವು ಯಾತರಬಗ್ಗೆಯೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಆತ್ಮನ (ಎಂದರೆ ತನ್ನ) ಬಗ್ಗೆಯೇ ಎಂದು ಉತ್ತರ ಕೊಡಬಹುದು.

ಪೂ. ಪ. :—ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುವನು. (ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನಗಳಂತೂ ಕತ್ತಲೆ- ಬೆಳಕುಗಳಂತೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಎಂದಮೇಲೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂತು?) ಮತ್ತು (ಆತ್ಮನೇ ಅಜ್ಞಾನದ ಆಶ್ರಯನೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನು ಆಶ್ರಯನೆಂದೂ, ಅವನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬೊಂದು ಬೇರೆ ವಸ್ತುವಿರುವದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದು. ಅರ್ಥಾತ್ ದ್ವೈತವು ಬಂದಂತಾಗು

ವದು. ಆದರೆ ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ) ಆತ್ಮನ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ, ಆತ್ಮನೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ನಾಗಿರುವುದರಿಂದ (ಅವನೇ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಆಶ್ರಯನಾಗಿರುವನೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಬಹುದೇ? ಆದುದರಿಂದ) ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ (ಆತ್ಮನಿಗೆ) ಅಜ್ಞಾನವಾಗುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಉತ್ತರ:— ಶಕ್ಯವಿದೆ. (ಆತ್ಮನಿಗೇ! ಅಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ— ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ (೧) ಮನೋವೃತ್ತಿರೂಪ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ, (೨) ಶುದ್ಧಚಿದ್ರೂಪ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಎರಡರ್ಥಗಳಾಗು ತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ ವಾಗಿರುವದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಲಾರದು. ಎರಡ ನೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅಜ್ಞಾನದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ, ಅದರ ಸಾಕ್ಷೀ ರೂಪದಿಂದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೊಂದು ಇದ್ದೇಯಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ನಮಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಸಹ, ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನ ವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದೊಂದು ವಸ್ತುವು ಇರಲೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಜ್ಞಾನ ವಿರುವದೆಂಬ ಮಾತೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು.)

(ಇನ್ನು, ಆತ್ಮನು ಆಶ್ರಯನೆಂದೂ, ಅವನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವೊಂದು ಇರುವದೆಂದೂ ಹೇಳಿದರೆ, ದ್ವೈತವು ಬರುತ್ತದ್ದಲ್ಲ! ಎಂದು ಕೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ: ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತು ವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಸ್ವಗತಭೇದವಾದರೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಿದ್ದರೂ, (ಮೋಹದಿಂದ) ಹಗ್ಗವು ಹಾವಾಗಿ ಕಾಣುವಂತೆ, ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆತ್ಮವು ಮತ್ತೊಂದಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. (ತೋರಿಕೆ ಯೆಂಬುದು ಕಲ್ಪನಾಮಾತ್ರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ದೊಂದೇ ಅಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅಜ್ಞಾನವಿರುವವರಿಗೆ ಆ ಕಲ್ಪನಾರೂಪ ತೋರಿಕೆಯ ವಸ್ತುವಾದರೂ ಇದ್ದೇಯಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೂ ಸಹ ತೀರ ಸುಳ್ಳೇ ಇರುವದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.)

ಆದುದರಿಂದ ಈ ಅಜಾನ್ಮದ ನಾಶವಾದರೆ, ದ್ವೈತರೂಪ (ಸಂಸಾರ ವೆಂಬ) ಅನರ್ಥವೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ (ಅಜ್ಞಾನ) ನಾಶವಾದರೋ, (ಮಹಾ) ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿರುವ ಪದ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿತಿರುವವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ, ಆ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಅಂತಹ (ಮಹಾ) ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂಬ (ಉದ್ದೇಶ ದಿಂದಲೇ) ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಸುರುವು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ (ಹೋದ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗೆ) ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಂತೆ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' — 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ'—ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿರುವ ಪದ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ ವನ್ನು ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ (ಈ ಮೊದಲೇ) ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. * (ಇನ್ನು ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದು ಇದೆ.) ಆದುದರಿಂದ:—

(ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡಿದ) ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ 'ನಾನು' ಮತ್ತು 'ನನ್ನದೆಂಬ ಭಾವನೆಯೆಲ್ಲ ಅಳಿದುಹೋಗಿ, ಎಂದು ಅವನು 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ (ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ) ' (ನಾನು) ಬ್ರಹ್ಮನಿರುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೋ, ಅಂದು ಅವನು ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ದಾರಿಯನ್ನೇ ದಾಟುತ್ತಾನೆಂದು (ಹೇಳಬಹುದು. ಎಂದರೆ ಅವನು ಸಾಂಸಾರಿಕ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ದಾಟುತ್ತಾನೆ.) || ೧ ||

* ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತು. ಇಂತಹ ವಿವೇಕದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕುವದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನಾತ್ಮದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಮಹಾ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವು ಅವಶ್ಯಕವೆಂದು ವೇದಾಂತದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕದಿಂದ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅನಾತ್ಮಗಳೆಂದು ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಿರುವವೆಂದು ತೋರಿಸುತ್ತವದರಿಂದ, ಈ ವಿವೇಕವಾದ ಮೇಲೂ ಅಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದೇ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮಹಾವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿ, ಅದರ ಅರ್ಥ ವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದು. ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩ ನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

II

ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥನಿಶ್ಚಯ

(‘ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ’ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ) ‘ಅದು’ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವೇ ‘ನೀನು’ ಎಂಬದರ ಅರ್ಥವೆಂದು (ಮುಮುಕ್ಷುವು) ಯಾವಾಗ್ಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ, ಆಗ್ಗೆ ಅವನು (ಅವೆರಡೂ ಪದಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಮತ್ತು ಅವು ದ್ವೈತ ರೂಪವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಬೋಧಿಸದೆ) ಒಂದೇ ಅಖಂಡವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಅದ್ವೈತರೂಪವಾದ ಒಂದೇ ಆತ್ಮವಸ್ತುವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಮನಸು ಮತ್ತು ಶಬ್ದಗಳ ದಾರಿಯನ್ನು (ಎಂದರೆ ದ್ವೈತರೂಪ ತ್ರಿವುಟೀಜೀವನವನ್ನು) ದಾಟುತ್ತಾನೆಂದು (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದೆವು. ಆದರೆ) ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು? (ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು.) ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ:—

(ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ‘ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ’ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಮೇಲಿಂದ ನೋಡಿದರೆ) ‘ಅದು’ * ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವು (ಅಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ) ಸುರುವು ಮಾಡಿದ (ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಅದ್ವಿತೀಯ, ಎಂತೆಯೇ ಆನಂದರೂಪ, † ಬ್ರಹ್ಮ) ನೆಂದಾಗುತ್ತದೆ, (ಹಾಗೆಯೇ) ‘ನೀನು’ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು (ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ) ‘ಒಳಗಿರುವ ಜೀವಾತ್ಮ’ನೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. (ಅದುದರಿಂದ) ‘ಕರೇಕಮಲ’ ವೆಂಬಲ್ಲಿ (ಹೇಗೆ ‘ಕರೇ’ ಪದದಿಂದ ಉಳಿದ ಬಣ್ಣದ ಕಮಲಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಗುವದೋ, ಮತ್ತು ‘ಕಮಲ’ ವೆಂಬ ಪದದಿಂದ ಕರೇ ಬಣ್ಣದ

* ದ್ವೈತವೇ ಎಲ್ಲ ಅಂಜಿಕೆಗೂ ಮೂಲ. ದ್ವೈತವೇ ಇಲ್ಲೆಂದಮೇಲೆ ಅಂಜಿಕೆಯಿಲ್ಲೆಂದ ಖರದೇಕು? ಎಂತೆಯೇ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದುದು ಆನಂದರೂಪವಾಗಿರಲೇಡೀಕು.

† ‘ಅದು’ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ ಈಶ್ವರನೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ‘ಈಶ್ವರ’ ಮತ್ತು ‘ಪರಬ್ರಹ್ಮ’ಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನೆಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಸೈ. ಸಿ. ೨-೧೧೧ರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಗುವದೋ, ಮತ್ತು 'ಕರೇ' ಹಾಗೂ 'ಕಮಲ'ವೆಂಬ ಪದಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವನ್ನೇ ತೋರಿಸುವವೋ, ಹಾಗೆಯೇ 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ 'ಅದು' ಎಂಬುದು 'ಅದ್ವಿತೀಯ ಆನಂದರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮ'ದ್ಯೋತಕವಿದ್ದು, 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದರಿಂದ, 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಸಕ್ಕದ್ವರ್ತನಕ್ಕೆ ಬೋಧವಾಗುವ 'ದುಃಖಿಯಾದ ಸಂಸಾರೀ ಜೀವ'ನ ದುಃಖವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದವು ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳುವವನಿಗೆ ಅಪರೋಕ್ಷ ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಜೀವಾತ್ಮನ ದ್ಯೋತಕವಿದ್ದು 'ಅದು' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದರಿಂದ ಸಕ್ಕದ್ವರ್ತನಕ್ಕೆ 'ಅದು' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ * ಪರೋಕ್ಷ ತೆ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ತೆ, ಅಥವಾ ಅನಾತ್ಮತನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ 'ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಅದು=ನೀನು ಎಂದರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವೆರಡೂ ಕೂಡಿ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ 'ಆತ್ಮವಾದ ಆನಂದರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮ'ವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ) ಇವೆರಡು ಪದಗಳಿಂದ (ಜೀವನ) ದುಃಖಿತ್ವವೂ, ('ಅದು' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ) ಅನಾತ್ಮತ್ವವೂ ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತವೆ. || ೨ ||

ಹೀಗೆ (ಪದಪದಾರ್ಥಗಳ) ಅನ್ವಯವೈತರೀಕಗಳಿಂದ (ವಾಕ್ಯ ದೊಳಗಿನ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು) ತಿಳಿದುಕೊಂಡವನು, (ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳು + ಕರ್ತೃ-ಕರ್ಮ-ಕ್ರಿಯಾಪದ ಮೊದಲಾದ ರೂಪದಿಂದ

* 'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಕೀರ ದೂರಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವವನಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಕೇಳುವವನಾಗಲಿ 'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ವಸ್ತುವು ಎಂದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ವಸ್ತುವಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಪರೋಕ್ಷ ವಸ್ತುವಾಗಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೩ನೆಯ ಸುಡಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವು ವಿಷಯ ವಿಧ? ಅಷ್ಟೈತಿಗಳು ಅನುಸರಿಸುವ ಮಾರ್ಗದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾವುದು? ಎಂಬವೇ ಮಾತುಗಳ ವಿವರಣೆಗಾಗಿ ಸ್ತೆ. ೩. ೧-೩೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಮೇಲೆ ಇದೇ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವ ದ್ವೈತ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಅರಿತಿದ್ದರೂ ಸಹ, 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆ ತರದ ದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಆ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳೆಲ್ಲ ಕೂಡಿ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಆನಂದರೂಪ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ದ್ವೈತವಾಗಿದ್ದರೂ, ಇಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಎಂದರೆ ಅದು ಅದ್ವೈತರೂಪ ಆತ್ಮವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಅವನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಅವನು) ವೇದ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಕ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ) ಅಖಂಡವಸ್ತುವಾದ (ಆತ್ಮಪದಾರ್ಥವನ್ನು) ಅರಿಯುತ್ತಾನೆಂದು (ಮೇಲೆ) ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಅದನ್ನೇ ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು (ಮೊದಲು) ಸೂತ್ರ (ರೂಪದಿಂದ ಅದನ್ನು, ಎಂದರೆ ಆ ಮಹಾವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮ ಪದಾರ್ಥದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಕ್ರಮವನ್ನು) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:-

('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಆತ್ಮಾನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾದರೆ ಕೆಳಗೆ ವಿವರಿಸುವ ಮೂರು * ಪಾಠಬಿಡಿಗಳನ್ನು ಕ್ರಮದಿಂದ ಏರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ- 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ 'ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ † 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳು) ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವವೆಂದು (ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದೇ ಮೊದಲನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲು, ಇದಕ್ಕೆ 'ಸಾಮಾನ್ಯಾಧಿಕರಣ್ಯ'ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದರ ಅರ್ಥವು 'ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರೋಣ'ವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ತೋರಿಸುವವೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿಸ

* ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ . ಸ್ವಾತ್ಮನಿರೂಪಣದಲ್ಲಿ ೨೯ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಸಂಕ್ಷೇಪಶಾರೀರಕದ ೧. ೧೯೬-೧೯೭ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಯ ೧೪ನೆಯ ಪ್ರಕರಣ ೧೯೬ ಮತ್ತು ೧೯೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಬೇಕಾದರೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿಯೂ, ಇನ್ನೊಂದು ಅದರಿಂದ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಡಬೇಕಾದ ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುವದು, ಆದುದರಿಂದ 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳಲ್ಲಿಯಾದರೂ) ಒಂದು ವಿಶೇಷಣವೆಂದೂ, ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷ್ಯವೆಂದೂ (ತೀಯಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂಬ ವಿಶೇಷ್ಯಕ್ಕೆ 'ಅದು' ಎಂಬದು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಮಾತನ್ನು ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ೨೬ ನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅಥವಾ ಒಮ್ಮೆ 'ಅದು' ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿ 'ನೀನು' ಎಂಬದು ಅದರ ವಿಶೇಷಣವಾಗುವದೆಂದೂ, ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ 'ನೀನು' ಎಂಬದು ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿ 'ಅದು' ಎಂಬದು ಅದರ ವಿಶೇಷಣವಾಗುವದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೇಗೆ ಆದರೂ, ಈ ಶಬ್ದಗಳ ನಡುವೆ **ವಿಶೇಷಣ-ವಿಶೇಷ್ಯ** ಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಎರಡನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲು.)

(ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಆ ಪದಗಳ ವಾಚ್ಯವೆಂದರೆ ರೂಢಾರ್ಥವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಹತ್ತಿದರೆ, ಯಾವ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವೂ ಹೊರಡುವದಿಲ್ಲೆಂದು ತೋರಹತ್ತುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಅದು' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ 'ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ- ಎಂತೆಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಆತ್ಮದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅನಾತ್ಮವಾಗಿರುವ- ಆನಂದರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು' ಸ್ವ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವಿದೆ. ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ- ಆತ್ಮವಾದ- ಅನೇಕರಲ್ಲೊಬ್ಬನಾದ- ದುಃಖೀಜೀವ'ನೆಂದು ರೂಢಾರ್ಥವಿದೆ. ಮತ್ತು ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿದಂತೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ 'ಅದು' ಎಂಬ ಪದವು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ರೂಢಾರ್ಥಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ, ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಎರಡು ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿದೆ

ಸ್ವ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ ಈಶ್ವರನೇ 'ಅದು' ಎಂಬ ಪದದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವೆಂದು ಹಲವರ ಅಪೋಹವಿದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವ. ಸಿ. ಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ.

ಯೆಂದೂ, ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ! ಅರ್ಥಾತ್ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ವಿಶೇಷಣ ವಿಶೇಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲೆನ್ನ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಿರೋಧವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವ ದಕ್ಕಾಗಿ, ಆ ವಾಕ್ಯದ ಪೂರ್ವಾಪರ ಸಂಬಂಧವೇನೆಂಬದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸಿ ನೋಡಿ, ಅದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂಬದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ಆ ಪದಗಳ ಸಹಜ ಅಥವಾ ರೂಢಾರ್ಥವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ ವೆಂದೂ), ನಮ್ಮೆಲ್ಲರೊಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನೇ (ಆ ಪದಗಳ) ಲಕ್ಷ್ಯವೆಂದೂ, (ಎಂದರೆ ಅವುಗಳಿಂದ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದ್ದ, ಅಥವಾ ಸೂಚಿಸ ಬೇಕಾಗಿದ್ದ ವಸ್ತುವೆಂದೂ), ಮತ್ತು (ಆ ಪದಗಳು ಆ ಆತ್ಮನ) ಲಕ್ಷಣ ವೆಂದೂ, (ಎಂದರೆ ಅವನನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಅಥವಾ ಸೂಚಿಸುವ ಚಿಹ್ನೆ ಅಥವಾ ಗುರುತುಗಳೆಂದೂ, ನಾವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅರ್ಥಾತ್ ಇಲ್ಲಿ 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳು ತಮ್ಮ ಸಹಜಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು **ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ** * ಆತ್ಮನನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಆ ಪದಗಳಿಂದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದೂ, ಅದರಿಂದಲೇ ಆತ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಆಜ್ಞಾನಗಳ ನಾಶವಾಗುವದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದೇ ಆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಆತ್ಮಪದಾರ್ಥವನ್ನರಿಯುವ ಮೂರನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲು.) || ೩ ||

ಹೀಗೆ (ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸುರುವ) ಸೂತ್ರವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ ಮೇಲೆ, ಯಾವನೊಬ್ಬನು (ಒಂದು) ಶಂಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆಯಬಹುದು: ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಪದ್ಧತಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ವಿಚಾರಿಸಿದರೆ, ('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವೇದ) ವಾಕ್ಯದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದೂ, (ಅದುದರಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುವು) ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತೊರೆದು (ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನನುಸರಿಸಬೇಕೆಂದೂ ನೀವು) ಹೇಳಿದಿರಿ. ಆದರೆ ('ವೇದ

* ಇದರ ವಿವರಣೆಯು ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಲಕ್ಷ್ಯವಾವು ದೆಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಪೇಕ್ಷಿಸುವವನು ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸುಸರಿಸಬೇಕೆಂದು) ವೇದವೇ ಆಜ್ಞೆಮಾಡಿರುವದೋ, ಅಥವಾ ಮನುಷ್ಯನು ತಾನಾಗಿಯೇ (ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು) ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾನೋ? (ಎಂಬದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವು.) ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಇದನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ವೇದದ ಆಜ್ಞೆಯೇ (ವಿಧಿಯೇ) ಇದ್ದರೆ, ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು (ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವನು) ಪಾಪಪುಣ್ಯಕರ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳ (ಗೊಂದಲವನ್ನು) ಅವಶ್ಯವಾಗಿಯೇ ತೊರೆದು, ಏಕಾಗ್ರಮನದಿಂದ (ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ) ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ, ಆತ್ಮದರ್ಶನವನ್ನು ಪಡೆದು (ಕೃತಕೃತ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ.) ಮತ್ತು ಆತ್ಮದರ್ಶನವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಮೊದಲೇ ಆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಅವನು (ವೇದದ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೀರಿದಂತಾಗುವದರಿಂದ) ಪತಿತನಾದ (ಅವನಿಗೆ ಪಾಪವು ತಗಲುವದು.) ಆದರೆ (ಈ ಒಗ್ಗಿ ವೇದದ ಆಜ್ಞೆಯೇ ಏನೂ ಇಲ್ಲದೆ) ಅವನು ತಾನಾಗಿಯೇ ತನ್ನ ಸಂತೋಷದಿಂದಲೇ ಈ (ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಸಹಿತ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನದ) ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದಾಗ (ನಡುವೇ ಪತಿತನಾದರೆ) ಆಗ ಅವನಿಗೆ ಏನೂ ದೋಷ ತಗಲುವದಿಲ್ಲ. (ಯಾಕೆಂದರೆ ವೇದದ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೀರಿದರೆ ಮಾತ್ರ ದೋಷವುಂಟಾಗುವದೆಂಬದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದ ಮಾತು. ಆದುದರಿಂದ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನು?)

ಉತ್ತರ:— ಈ ಮಾತು ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು (ನಾವು) ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

(ಮುಮುಕ್ಷುವು) ಶಮ (ದಯಾದಿ ಗುಣಗಳಿಂದ) ಯುಕ್ತನಾಗಿ, ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ (ದ್ವೈತರೂಪ) ಅನಾತ್ಮವನ್ನೆಲ್ಲ ತೊರೆದುಹಾಕಿ ತನ್ನೊಳಗೇ ತಾನು ಆತ್ಮನನ್ನು ನೋಡಬೇಕೆಂದು (ಬೃ. ಉ. ೪. ೪. ೨೩ ಮತ್ತು ೨. ೪. ೫ ರಲ್ಲಿಯೂ, ಬೇರೆ ಕಡೆಗೂ ವೇದದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಿಧಿಗಳಿವೆ.) || ೪ ||

(ಆದರೆ ಬರೇ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದಲೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಿ

ಲಾರದು. ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವಾದ ಮೇಲೆ ಸಹ, ಕೊನೆಗೆ ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಆ ತರದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಹೇಗೆಂದರೆ:—

ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣಗಳ ಮೂಲಕ (ಎಂದರೆ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ಮೂಲಕ ದ್ವೈತರೂ) ಅನಾತ್ಮವನ್ನೆಲ್ಲ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಮೇಲೆ, (ಹಾಗಾದರೆ) ನಾನು ಯಾರು? ಎಂದು ಗಾಬರಿಗೊಂಡು ಕೇಳುವವನನ್ನು ಕುರಿತು, * ವೇದವು 'ಅದು ನೀನು ಇರುವೆ' ಎಂದು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಹೇಳಿ (ಅವನನ್ನು ಸಮಾಧಾನಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.) || ೫ ||

(ಮೊದಲು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕರೂಪ ತರ್ಕದಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ, ಆ ಮೇಲೆ ವೇದವಾಕ್ಯವು ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿ ನಮಗೆ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುವದೆಂದೂ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ವೇದಾಂತದ ಎದುರಾಳಿಗಳಾದ ಸಾಂಖ್ಯ-ನೈಯಾಯಿಕ ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇವರೆಲ್ಲರ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಶಃ ಖಂಡಿಸುವದೂ ಯೋಗ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮೊದಲು ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಮಾಚಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ) ಅವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದೇನೆಂದರೆ:— ಅನಾತ್ಮಗಳಾದ ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು, (ಮತ್ತು) ಬುದ್ಧಿಗಳೇ ಆತ್ಮವೆಂಬ ಬಲು ಗಟ್ಟಿಯಾದ (ನಮ್ಮ) ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಅಜ್ಞಾನವು. (ಹೊರತು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಅನಾದ್ಯನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ * ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬದು ಇಲ್ಲವೇಯಿಲ್ಲ.) ಮತ್ತು ಈ ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಉಳಿದ ಅನೇಕ ಅನರ್ಥಗಳು ಗಂಟುಬೀಳುತ್ತವೆ. (ಆದುದರಿಂದ) ಬರೇ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದಲೇ (ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಸಾಕು;) ಅದು (ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವು) ನಾಶವಾಗಿ

* ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೩ನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

• ಸ್ವೈ. ಸಿ. ೧. ೧ ರ ಸಂಬಂಧೀಕೃತ ಭಾಗದೊಳಗೆ 'ಅವಿದ್ಯ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ (‘ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿವೇಕವಾದಮೇಲೂ ವೇದವಾಕ್ಯದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯುಂಟು’ ಎಂದು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ಏನು ಅರ್ಥವಿದೆ? ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ) ‘ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ’ ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ನಿರರ್ಥಕವೇ ಸರಿ. (ಆದುದರಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳು ಸಾರ್ಥಕವಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ) ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳನ್ನು ಎಂಗಡಿಸುವದೇ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. (ಇತ್ಯರ್ಥವೇನೆಂದರೆ- ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಸಹಾಯವು ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಬೇಕಾಗುವದು ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿಚಾರದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಹೊರತು, ನಂತರವಲ್ಲ.)

ಉತ್ತರ:— (ನೀವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನೀವು ತೆಗೆದ ಸಂಶಯ) ನಿರಾಕರಣೆಗಾಗಿಯೇ ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕವುಂಟು:—

(ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವೆಂಬುದೂ ಸಹ ಆತ್ಮವೆಂದೂ, ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ ಎರಡು ತರದ ವಸ್ತುಗಳಿರುವವೆಂಬ) ದ್ವೈತಜ್ಞಾನವೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ (ಶುದ್ಧಾತ್ಮನಲ್ಲಿ) ಯಾವುದೇತರದ ಭೇದವಿಲ್ಲ. (ಆದುದರಿಂದ) ಈ (ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿಭಾಗವೂ ಸಹ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ) ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವೇ ಸರಿ. (ಮತ್ತು) ಅದು (ಎಂದರೆ ಆ ಅಜ್ಞಾನವು) ಜ್ಞಾನರೂಪ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವಂತಹ ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ + ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. || ೬ ||

(ಹೀಗೆ ಮೇಲಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯರ ಅಜ್ಞಾನಕಲ್ಪನೆಗೂ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಜ್ಞಾನಕಲ್ಪನೆಗೂ ಇರುವ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಸಾಂಖ್ಯರ ಅಜ್ಞಾನವು ‘ಭಾವರೂಪ’ವಿರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಅದು ‘ಬುದ್ಧಿಯ ವೃತ್ತಿ’ಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ‘ಅದಿ’ಯುಂಟು. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಜ್ಞಾನವು ‘ಭಾವರೂಪ’ವಿದ್ದರೂ,

+ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಅರ್ಥಜ್ಞಾನ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಿತ್ತುಹಾಕುವದಲ್ಲದೆ ಬರೇ ಶ್ರವಣಮಾತ್ರದಿಂದ ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಲಾರದೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿರಬೇಕು.

* ಅದು ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಎಂತೆಯೇ ಅದು 'ಅನಾದಿ'ಯೂ ಆಗಿರುವದು; ಮೇಲಾಗಿ 'ಅನಿರ್ವಚನೀಯ'ವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ತೀರ ಸುಳ್ಳೆಂದಾಗಲಿ ತೀರ ಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ.)

(ಇನ್ನು ಈಗ ನೈಯಾಯಿಕರ 'ಅಜ್ಞಾನ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯೇನೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಅಜ್ಞಾನವು 'ಅನಾದಿ'ಯಾದರೂ ಅಭಾವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬೊಂದು ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲವೇಯಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವೇ ಅಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಅವರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಂತಹ ಅಭಾವರೂಪ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಹುಟ್ಟಲಾರದೆಂದೂ, ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದ ಮೇಲೆ, ಅದನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ವೇದವಾಕ್ಯದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಯಾದರೂ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ ನೈಯಾಯಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ) 'ಜ್ಞಾನರೂಪ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವಂತಹ ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದ (ಅಜ್ಞಾನವು) ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ'ಯೆಂಬದನ್ನು ಕೇಳಿ, (ನೈಯಾಯಿಕ)ನೊಬ್ಬನು ಮಾಡುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವೇನೆಂದರೆ:- ಮಿಥ್ಯಾಜಾ ನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆತ್ಮನ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬೊಂದು (ಬೇರೆ ವಸ್ತುವೇ) ಇಲ್ಲವೆಂದಮೇಲೆ ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದ ನಾಶವಾಗತಕ್ಕದ್ದೇನಿದೆ? ಅಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಏನೂ ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅಭಾವ(ವೆಂದರೆ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯೇ) ಆ ಅಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಇರುವ ವಸ್ತುವು ಹುಟ್ಟಲಾರದಷ್ಟೇ? (ಉದಾ: ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಎಂದಾದರೂ ಯಾವುದಾದರೂ

* ನೇದಾಂತಿಗಳ ಅವಿದ್ಯೆಯು 'ಭಾವರೂಪ'ವೆಂದರೆ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ ತೀರ ಅಸತ್ಯವೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಭಾವರೂಪವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದು ತೀರ ಸುಳ್ಳಾಗಲಿ, ತೀರ ಸತ್ಯವಾಗಲಿ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ತೀರ ಅಸತ್ಯವಾದರೆ ಅದು ಎಂದೂ ತೋರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ; ತೀರ ಸತ್ಯವಾದರೆ ಅತ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ತಿಂಪೆಯ ಮೇಲಿನ ಬಳ್ಳಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೇ ಸರಿ.

ವಸ್ತುವು ಹುಟ್ಟಬಹುದೇ? ಮತ್ತು) ವೇದವೂ ಸಹ 'ಅಸದ್ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಸದ್ವಸ್ತುವು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿತು?' ಎಂದೂ, 'ಅಪ್ಪಾ, ಹೀಗಾಗುವದೂ ಹೇಗೆ ಶಕ್ಯವಿದೆ?' ಎಂದೂ (ಭಾ. ಉ. ೬. ೨. ೨೨೦) ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ ಬಲಪಡಿಸುತ್ತದೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಅನಾದಿಯಾದರೂ ಭಾವರೂಪವಲ್ಲ. ಎಂದಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ವೇದವಾಕ್ಯದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ- ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಾದಮೇಲೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಅವಶ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವ ನಿಮ್ಮ ಮಾತು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ.)

ಸಮಾಧಾನ:- ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ- (ಅಜ್ಞಾನವು ಬರೇ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವಲ್ಲ. ಅದೂ ಒಂದು ಭಾವರೂಪ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು (೧) ಗಾಢನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ, (೨) ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ- ಹೀಗೆ ಎರಡು ರೀತಿಯಿಂದ ಮನಗಾಣಿಸಿಕೊಡಬಹುದು. ತನಿ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂಬದು * ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಆದರೂ ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಆಗ ನಾವದನ್ನು ಭಾವರೂಪವೆಂದೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎದ್ದ ಮೇಲೆ ನಾವು ಮಾಡುವ ವಿಚಾರವೂ ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ ವುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ನಿದ್ರೆಯಿಂದೆದ್ದ ಮನುಷ್ಯನು 'ನಾನು ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನವರೆಗೆ ಏನನ್ನು ಆರಿಯಲಿಲ್ಲವೆ'ಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನಷ್ಟೇ? ಆದರೆ ಅವನು ಆಗ ತಾನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಬರೇ ಅಭಾವವನ್ನೇ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಭಾವವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದೆಂದರೆ ಏನು? ಯಾವದೊಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಸ್ತುವಿಲ್ಲೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಉದಾ: 'ಈ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಮೇಜು ಇಲ್ಲ'ವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಅಭಾವವನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತೇವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

* ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮತಭೇದವಿದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಮತ್ತು ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೪ನೆಯ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ೬೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.

ಇಲ್ಲಿ ಮೇಜಿನ ಅಭಾವವನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ನೋಡಿದರೆ, ನಾವು ಯಾವಸ್ಥಳ ವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಆ ಮೇಜು ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳುವೆವೋ ಆ ಸ್ಥಳದ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದು ಬೇಕು. ಮತ್ತು ಆ ಸ್ಥಳ ವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತು ವಿಶೇಷವು ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವೆವೋ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ನೆನಪೂ ನಮಗೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರಲೇಬೇಕಾಗುವದು. ಎಂದರೆ ಮಾತ್ರ ನಾವು ಯಾವುದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಎಂದರೆ ಅಭಾವದ ಅನುಭವವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಳವು ಬೇಕು; ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ಮರಣೆಯೊಂದು ಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಇವೆರಡೂ ಕೂಡಿದವಿನಾ ಅಭಾವವನ್ನನುಭವಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವನ್ನು ನಾವು ನಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಆಗ ಎಲ್ಲಿ ನಾವು ಜ್ಞಾನವಿರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳುವೆವೋ ಆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಳವೊಂದು ಬೇಕು; ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಜ್ಞಾನದ ನೆನಪೂ ಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಇವೆರಡರ ಅರಿವೂ ಆಗ ಆಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವೆರಡರ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ನಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸು ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಕಲ್ಪನೆಯಿರುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ ಮಾತು. ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಆ ತರದ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಇದ್ದುದಾದರೆ ನಿದ್ರಾಭಂಗವೇ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ತನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಬರೇ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವನ್ನೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸಮಂಜಸವಾಗಲಾರದು.)

(ಇನ್ನು ಒಂದುವೇಳೆ 'ತನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ನಮಗೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲವೆಂದು' ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲೆಂದಮೇಲೆ, ಅದು ಆಗ ಇತ್ತೆಂದು ಏತರ ಮೇಲಿಂದ ಹೇಳಬೇಕು ? ಊಹೆಯ ಮೇಲಿಂದ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಊಹೆಗೆ ಏನಾದರೂ ಮೊದಲು ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಲಕ್ಷಣಗಳು

ಬೇಕಲ್ಲವೇ ? ಇಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಈ ತರದ ಉಹೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಬಹುದಾದ ಯಾವ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇಲ್ಲವೆಂದಮೇಲೆ, ಅಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ ಯುಕ್ತವಾದೀತು ?)

(“ಅದೇಕೆ ? ಉಹೆಗೆ ಏನೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲೆಂದು ಏಕೆ ಹೇಳಬೇಕು ? ಸಿದ್ಧಿಯ ವೇಳೆಯೊಳಗಿನದು ನಮಗೆ ಏನೂ ನೆನಪು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂದ ಮೇಲೆ, ಆಗ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವಿತ್ತೆಂದು ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬಾರದು ?”- ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ನೆನಪಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂಬ ಒಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯೋಗ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಏನೂ ನೆನಪಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದಷ್ಟೇ ? ಆದುದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಬರೇ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವಲ್ಲ. ಅದು ಭಾವರೂಪವಿರುತ್ತದೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು.)

(ಇನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ಇದೇ ಮಾತು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವ. ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಹ ನಮ್ಮ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯು ಯಾವುದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳಿ, ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೆ ಆ ವಸ್ತುವು ನಮಗೆ ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿಯೇ ಇರುವದು. ಇದರ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ- ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟಿರುವವು. ಎಂತೆಯೇ ನಮಗೆ ಸಹಸಾ ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯು ಆ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿದ ಮೇಲೆಯೇ ನಮಗೆ ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು. ಆ ಅಜ್ಞಾನವು ಬರೇ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ಮಾತು ಅಸಂಗತವಾಗುವದು. ಬರೇ ಅಭಾವವನ್ನೇ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಯು ನಾಶಪಡಿಸುವದೆಂದರೆ ಹುಚ್ಚುತನವೇ ಸರಿ. ಆದುದರಿಂದಲೂ ಅಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವಲ್ಲೆಂದೂ, ಅದು ಭಾವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.)

బుద్ధి (అథవా బుద్ధివృత్తియు) టుదయవాగదిరువ స్థితియల్లి: (ఎందరే మేలేలే హేళిదంతే గాథనిద్రేయల్లి హాగూ ఎజ్జరదవస్థేయల్లి నమగే యావ వస్సువిన జ్ఞానపూ ఇరువదిల్ల.) ఎల్ల వస్సువూ అజ్ఞాతవాగియే ఇరుత్తదే. ఆదరే (దృశ్యపుపంచవాగలి, అదరూళ గిన వస్సుగళాగలి స్వతంత్రవాగి ఇరలారవు. హేద అధ్యాయదల్లి తోరిసికేటంతే అవేల్ల ఆత్మన మేలే కల్పితవే ఆగిరువవు. ఆదుదరింద అవు యాతరమేలే కల్పితవాగిరువవో అంతక ఆత్మనన్న బిట్టు అవక్కే బేరే ఇరువికేయే ఇరువదిల్ల.) ఆదుదరింద అవు అల్లి (అజ్ఞాతవాగి) ఇరువవేందరే ఏకమాత్ర సద్మూప నాగిరువ ఆత్మనోడనే ఒందాగి (అజ్ఞాతవాగి)రువవేందు. తిళియబేళు. || ౨ ||

(అజ్ఞానవు భావరూపవిరువదరింద ఆత్మన మేలే కల్పితవాద. వస్సుపహిత ఆత్మవు) అజ్ఞాతవాగియే టుళియుత్తదేందు మేలిస. నుడియల్లి హేళిద్దాయితు. ఆదరే (ఇంతక అజ్ఞానదింద ముజ్జ ల్పట్టు) అజ్ఞాతవాగి టుళియువ వస్సువు యావుదు? (వ్యావహారిక వస్సుగళో, ఆత్మనో? వ్యావహారికవస్సుగళే అజ్ఞాతవాగిరువ. వేంబంతే తోరుత్తదే)- ఎందు (యారాదరూ) కేళిదరే, అదక్కే కేళిగినంతే (ఁత్తరవన్న) కేడబడుదు:-

(నమగే యావుదాదరేందు వస్సువన్న) తిళిదుకేళుబేళేకేంబ. ఇజ్జేయాదాగ, యావుదు తానే తిళిదుకేళువవ, (తిళిదుకేళువ. సాధనవాద) ప్రమాణ (వేదలద) రూపదింద భాసవాగహత్తు వదో, (ఎందరే యావుదు తానే త్రిపుటేరూపవాగి తోరిరహత్తు. వదో, మత్తు) యావదు (అంతక త్రిపుటేవ్యవహారద అపేక్ష్ యిల్లదే, త్రిపుటేయు నిద్రేమేదలదవుగళల్లి ఇల్లదిరువాగ సక, ఆదర అభావక్కు సాక్షియాగి టుళిదు ఆ రూపదింద) స్వతఃసిద్ధ

ವಾಗಿರುವದೋ, ಅಂತಹ (ಆತ್ಮ)ತತ್ತ್ವವೇ ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಹೊರತು) ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುಗಳು ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಪಿತವೇ ಆಗಿರುವವು. ಮತ್ತು ಕಲ್ಪಿತವಸ್ತುವಿಗೆ ಆಧಾರವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರ ಇರುವಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವು ಆತ್ಮನೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. || ೮ ||

(ಹೀಗೆ ಅಜ್ಞಾನನಾಶಕ್ಕೆ ಮಹಾವಾಕ್ಯಶ್ರವಣವೂ ಅದರ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವೂ ಅವಶ್ಯಕವಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳುವ ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ನೈಯಾಯಿಕರ ಖಂಡನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ ಮತಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಪಕ್ಷದ ಎದುರಾಳಿಗಳುಂಟು. ಅವರಿಗೆ 'ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದಿ'ಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವೆಂದರೆ ಧ್ಯಾನ. ಈ ಪಕ್ಷದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಬರೇ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಬೋಧದಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದು. ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಮೇಲೂ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನು,' 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಧ್ಯಾನಮಾಡುತ್ತಹೋಗಬೇಕು; ಮುಂದೆ ಆಧ್ಯಾಸದ ಬಲದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ಒಳಭೇದಗಳಿವೆ. ಮಹಾಕೃದಿಂದ ಶಾಬ್ದಿಕ ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೂ ಧ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಉಪಾಸನೆಯು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯಕವೆಂಬದು ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಯುವವರೆಗೆ ಧ್ಯಾನಮಾಡುತ್ತ ಹೋದರೆ, ಮರಣಾನಂತರ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವವರದು ಒಂದು ಪಕ್ಷವು. ಮತ್ತು ಧ್ಯಾನವು ಪ್ರಬಲವಾದರೆ ಅದರ ಬಲದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪ ಮತ್ತೊಂದು ತಿಳಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ; ಆ ಬೇರೊಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವವರದು ಇನ್ನೊಂದು ಪಕ್ಷವು. ಇವೆರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳ ಖಂಡನೆಯು ಈ ಮೊದಲೇ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೭ನೆಯ ಸುಡಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಪ್ರಸಂಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ಆ ಪಕ್ಷದ ಖಂಡನೆ

ಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ಏನು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಮಾಡುವರೆಂಬದನ್ನು ತುಸು ನೋಡುವ ಅವರಲ್ಲಿ) ಕೆಲವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದೇನೆಂದರೆ:— ವೇದದೊಳಗಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಾಗಲಿ, ಅಥವಾ (ವೇದವನ್ನುಳಿದು ಬೇರೆ ಗ್ರಂಥದೊಳಗಿನ, ಅಥವಾ ನಾವು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ) ಲೌಕಿಕ ವಾಕ್ಯಗಳಾಗಲಿ— ಎಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವೂ (ಆಯಾ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಗಳಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ತೋರಿಸತಕ್ಕದ್ದು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೊಂದು ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ವಿಭಕ್ತಿ ಪ್ರತ್ಯಯದಲ್ಲಿದ್ದು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು 'ಸಂಸರ್ಗ'ವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ, ಉದಾ: ದೊಡ್ಡದಾದ ಕರೀಕಮಲ. ಇನ್ನು ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳೆಲ್ಲ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಭಕ್ತಿ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು 'ಭೇದ'ವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಬಡಿಗೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಆಕಳವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ. ಇವೆರಡು ತರದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವೇ * ಯಾವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಹೊರಡುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ತರದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು) ಸಂಸರ್ಗಾತ್ಮಕವೆಂದು (ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ಮತ್ತು ವೇದಾಂತದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳು ಈ ಜಾತಿಗೇ ಸೇರಿರುವುಗಳೆಂಬದ ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.) ಆದುದರಿಂದ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳೊಳಗೆ ('ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ನಡುವೆ 'ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ವಿಶೇಷಣ ವಿಶೇಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಆ ಮೂಲಕ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವು) 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿದ್ದೇನೆಂಬ ಸಂಸರ್ಗಸ್ವರೂಪದ್ದಿರುವದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. (ಆದರೂ ಆ ತರದ

* ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಣೆಗಾಗಿ ಸೈ. ಪ. ೧. ೬೭ ರ ಮೇರಿಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.
ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ೭-೭೫ ನೋಡಿರಿ.

ಜ್ಞಾನವು ಕೇವಲ ಶಾಬ್ದಿಕವೂ, ಪರೋಕ್ಷವೂ † ಆಗಿರುವದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿರುವದರಿಂದ, ಆ) ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೂ, ಸಮ್ಮಿಲ್ಲರ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವವರೆಗೂ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಹೋಗಬೇಕು. (ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ) ವಾಕ್ಯ (ಶ್ರವಣದಿಂದ) ಹುಟ್ಟುವ (ಶಾಬ್ದಿಕ ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷ) ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆ ತರದ (ಅಪರೋಕ್ಷ) ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದಲ್ಲದೆ, (ಬರೇ ವಾಕ್ಯಜನ್ಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅದು ಎಂದೂ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು.)

ಉತ್ತರ:— (ನೀವು ಹೇಳುವದರ) ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು (ಕೆಳಗಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ) ಮಾಡಿದೆ:—

ಎಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವು 'ಭೇದ'ವೇ ಆಗುವದೋ ಆ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮಗೂ ಸಮ್ಮತವೇ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳು ಒಂದೇ ವಿಭಕ್ತಿಪುತ್ಯಯದೊಳಗಿದ್ದು ಎಲ್ಲ ಪದಗಳೂ ಒಂದೇವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವವೋ, ಅಂಥಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಸಂಸರ್ಗವಷ್ಟೇ ಆಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಲಾರೆವು. ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಇಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಸರ್ಗಾತ್ಮಕವೂ, ಶಾಬ್ದಿಕವೂ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯೇ. ಆದರೆ ಈ ನಿಯಮವು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಲಾರದು. ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬನು ಇಂದು ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬಿದ್ದರೆ 'ಅವನೇ ಇವನು' ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇಂತಹ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು 'ಸಂಸರ್ಗ'ವಾಗಲಾರದು. ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವೃತ್ತಾಸವಿದ್ದರೂ, ಆ ವಿರೋಧಾಂಶಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಅಖಂಡವಸ್ತುವೇ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾಗುವದೆಂಬುದು

† ವೇದವು ಪರೋಕ್ಷರೂಪದ ಸುಖವ್ರಾಪಕ ಮತ್ತು ದುಃಖನಾಶಕ ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವದರಿಂದ, ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ಪರೋಕ್ಷವೇ—ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ಆಶಯವು. ಪಂಚದಶೀ ೭-೮೦ ನೋಡಿರಿ.

ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ 'ಅಖಂಡಾರ್ಥ'ವೆಂಬ ಮೂರನೆಯ ತರದ ಅರ್ಥವೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಆಗುವದೆಂಬದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವೇದಾಂತ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಇದೇ ತರದ್ದಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಅದರಂತೆ ಎಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಶಾಬ್ದಿಕವೂ, ಪರೋಕ್ಷವೂ ಆಗಿರುವದೆನ್ನುವದೂ ತಪ್ಪು. ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೋ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೋ ಎಂಬದು ಅವುಗಳಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪದ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾ: 'ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಿರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ * ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆಷ್ಟೇ ಸಾಕು. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವುದೊಂದು ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ಒಂದೇ ವಿಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳ ನಡುವೆ ರೂಢಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣ ವಿಶೇಷ್ಯ ಸಂಬಂಧ ವಿರುವದು ಅಶಕ್ಯವಾದರೆ, ಅಂಥಲ್ಲಿ ದೇಶಕಾಲ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ದ್ವೈತಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ದಾಟಿದ ಮತ್ತು ಬರೇ ಏಕೈಕವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೂ ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ:) "ಕೊಡದ ಆಕಾರವೂ ಉಳಿದ ಆಕಾರವೂ (ಒಂದೇ)" (ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವಷ್ಟೇ? ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಕೊಡದೊಳಗಿನ ಅಲ್ಪ ಆಕಾಶವು ಅದರ ಹೊರಗಿರುವ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಆದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ವಿಭಕ್ತಿಪ್ರತ್ಯಯ ದಲ್ಲಿದ್ದು ಅವುಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೆ) ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವಿದೆ. * (ಎಂದರೆ ಅವೆಲ್ಲ ಕೂಡಿ ಆಕಾಶವೆಂಬ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವೆಂಬ) ಕಾರಣದಿಂದ (ಇಂಥಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೊಡದ ಸಂಕುಚಿತನವನ್ನೂ ಅಕ್ಷ್ಮಕ್ಕೆ ತರುವದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಉಳಿದ ಆಕಾಶದ ವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನೂ ಗಮನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವೆರಡು ಕಲ್ಪನೆ

* ಪಂಚದಶೀ ೭. ೮೦ ನೋಡಿರಿ.

* ಇದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನರಿಯುವ ಮೊದಲನೆಯ; ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ. ಇದರ ಅರ್ಥವು ಮೇಲೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩ನೆಯ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಗಳ ನಡುವೆ ವೈಷಮ್ಯವಿದ್ದು, ಅವುಗಳೆರಡನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದ ವಿನಾ ಅವುಗಳ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಉದಾಸೀನತೆಯಿಂದ ಅಲ್ಲಗಳೆದು, ಒಟ್ಟಿನಮೇಲಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯವು ಬರೇ ಆಕಾಶವನ್ನಷ್ಟೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರಂತೆಯೇ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವಿರುವದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವದು. ಆದುದರಿಂದ 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳ ನಡುವಿರುವ (ವಿರೋಧಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು) ತೆಗೆದುಹಾಕುವದರಿಂದ (ಆ ವಾಕ್ಯವು) ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿಗಾಗಿ ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆಂಬದು (ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ.) || ೯ ||

(ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಮಹಾವಾಕ್ಯದಿಂದ) ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವು ಬೋಧಿಸಲ್ಪಡುವದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು ?- ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ('ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳ ನಡುವೆ) ವಿಶೇಷಣ ವಿಶೇಷ್ಯ ಭಾವವಿರುವದೆಂದೂ, † ಅದರ ಬಲದಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಕೂಡಿ ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು :-

('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂಬದು ದುಃಖಿಯಾದ ಜೀವನ ವಾಚಕವಿದೆ. 'ಅದು' ಎಂಬದು ಆನಂದರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಾಚಕವಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ) 'ನೀನು' ಎಂಬದಕ್ಕೆ 'ಅದು' ಎಂಬದು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ, 'ನೀನು' ಎಂಬದೂ ಆನಂದರೂಪವೆಂದೇ (ತೋರಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಅದರಂತೆಯೇ 'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಯಾವಾಗಾದರೂ ಅಪುತ್ಯಕ್ತವಾದ, ಮಾತಾಡುವವನಿಂದ ದೂರಾಗಿರುವ, ಪರೋಕ್ಷ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ) 'ಅದು'

† ಇದು ಎರಡನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲು. ಮೇಲೆ ೩ನೆಯ ನುಡಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ವಿಷಯದ ಕಾರಿಣ್ಯವನ್ನರಿತು, ಇಲ್ಲಿ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಕಂಡುಬರಬಹುದಾದ ಪುನರುಕ್ತಿಯ ದೋಷವನ್ನು ಯಾರೂ ಎಣಿಸಲಾಗದು. ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೩ನೆಯ ನುಡಿಯ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಎಂಬದು 'ನೀನು' (ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವ ರೂಪವಾದ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ) ಸಂಬಂಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ (ಅದರ ದೂರತನವೂ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತೆಯೂ ಹೋದಂತಾಗಿ,) ಅದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಎಂದು (ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು.) || ೧೦ ||

(ಹೀಗೆ ಮೇಲೆ ೩ನೆಯ ಸುಡಿಯಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರರೂಪದಿಂದ ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮದೊಳಗೆ) ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವನ್ನೂ (ಎಂದರೆ 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬವು ಒಂದೇ ವಿಭಕ್ತಿಪ್ರತ್ಯಯದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಒಂದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವವೆಂಬದನ್ನೂ) ಮತ್ತು (ಅವುಗಳೊಳಗೆ 'ನೀನು' ಎಂಬದು) ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿಯೂ, ('ಅದು' ಎಂಬದು) ವಿಶೇಷಣವಾಗಿಯೂ ಇರುವವೆಂಬದನ್ನೂ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿವು. ಇನ್ನು ('ನೀನು' ಮತ್ತು 'ಅದು' ಎಂಬವೆರಡೂ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತೋರಿಸುವ) ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿರುವವೆಂದೂ, (ಅವೆರಡರ) ಲಕ್ಷ್ಯವೂ (ಆತ್ಮರೂಪ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವೇ) ಇರುವದೆಂದೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತೇವೆ :—

('ಅದು' ಎಂಬದರಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆನಂದರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವದೆಂದು ಮೇಲೆಯೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. 'ನೀನು' ಎಂಬದು ಹೇಗೆ ಆತ್ಮನ ಲಕ್ಷಣವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆಯೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವ. ಲಕ್ಷ್ಯ-ಲಕ್ಷಣ-ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಚಿಹ್ನೆಗಳಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಗುರುತುಗಳ ಮೇಲಿಂದಲೇ ಲಕ್ಷಣವಾದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತಾರಷ್ಟೇ? ಇಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂಬದಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂದು ತೋರಿಸಬಹುದಾದ ಗುರುತುಗಳಾವವು? ಎಂಬದನ್ನು ಈಗ ವಿಚಾರಿಸಬೇಕು. 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬುದ್ಧಿವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಜೀವನು ವಾಚ್ಯನಷ್ಟೇ? ಆದುದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುರುತುಗಳೇನಾದರೂ ಇರುವವೇ ಹೇಗೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೂ ವಿಚಾರಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವು.)

(ಬುದ್ಧಿ ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣವು ಸ್ವಭಾವತಃ ಜಡವಾಗಿರುತ್ತದೆ,

ಮತ್ತು ಅದು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ-
ದೂರಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಅದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿಯು-
ತ್ತದೆಯೆಂದೂ, ಅದು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆವೆಂದೂ ನಾವು
ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ನಾವದನ್ನು ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯುವ ಕಾರಣ
ವೇನೆಂಬದನ್ನು ತುಸು ವಿಚಾರಮಾಡುವ. ಬುದ್ಧಿಯು ಜಡವಾಗಿರುವ
ದರಿಂದ, ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯು ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೂ
ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕಪ್ಪಿಣವು ಹೇಗೆ ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸುಡಲಿಕ್ಕೆ
ಸಮರ್ಥವಾಗುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಜಡವಾದ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಕೂಡ
ಆತ್ಮಜ್ಯೋತನ್ಯದಿಂದ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವಾಗ- ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಆಭಾಸ ಅಥವಾ
ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವಾಗ- ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಆರಿಯುವ
ಶಕ್ತಿಯು ಅದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಬುದ್ಧಿಯ
ಸ್ವಂತದ್ದಾಗಿರದೆ, ಆತ್ಮನಿಂದ ಅದು ಅದಕ್ಕೆ ಕಡವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕಿರುತ್ತದೆಂದು
ಹೇಳಬಹುದು.) (ಅದರಂತೆಯೇ ಬುದ್ಧಿಯು ನಮ್ಮಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ-
ಎಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮಿಂದ ತೀರ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪ
ವಾಗದೇ ಇದ್ದರೂ- ಅದು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುವ
ಕಾರಣವೇನು? ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗಿಂತ ಬುದ್ಧಿಯು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು
ಸಮೀಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು
ನಮಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ಒಳಗಿರೋಣ-
ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರೋಣ-ವೂ * ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿದೆ.)

(ಆದರೆ ಆತ್ಮನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ, ಅವನ ಒಳಗಿರೋಣವೂ ಇವುಗಳಿಂದ
ಎಂದರೆ, ಬುದ್ಧಿಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಒಳಗಿರುವಿಕೆಗಳಿಗಿಂತ ಬಹಳೇ
ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ‡ ಅವು ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿವೆ. ಬುದ್ಧಿಯಂತೆ
ಆತ್ಮನು ಅವುಗಳನ್ನು ಎರಡನೆಯವರಿಂದ ಕಡತೆಗಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರಣ
ವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ) ಎಂದಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಗಳಿಗಿಡಾಗದಿರುವ

* ನಮ್ಮ ತೀರ ಒಳಗಿರೋಣವೆಂದರೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದೊಂದರ್ಥ. ಒಳಗಿ-
ರೋಣ-ಸ್ವರೂಪ.

‡ ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೮-೧೯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಆತ್ಮನ ಅರಿವು (ಅಥವಾ ಜೈತನ್ಯವೂ), (ಅವನು ನಮ್ಮ ತೀರ) ಒಳಗಿನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದೂ (ಅವನಿಗೆ) ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ. (ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಯ) ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಒಳಗಿರುವಿಕೆಗಳು (ಆತ್ಮನಮೇಲೆ) ಅವಲಂಬಿಸಿವೆ. (ಎಂದರೆ ಅವನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ಅವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಇವೆರಡೂ ಮಾತುಗಳು, ಗೌಣ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಆಗಲೊಲ್ಲದೇಕೆ, ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಹ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.) ಆದುದರಿಂದ (ಬುದ್ಧಿವಿಶಿಷ್ಟ ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನು ತೋರಿಸುವ ' ನೀನು ') ಎಂಬದರಿಂದ (ಬೋಧವಾಗುವ) ಇವೆರಡೂ (ಗುರುತುಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನು) ಲಕ್ಷ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. || ೧೧ ||

(ಆತ್ಮನ) ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಗಳಿಗೀಡಾಗದಿರುವ ಜೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ಒಳಗಿರುವಿಕೆಗಳೇ (ಕ್ರಮವಾಗಿ) ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಒಳಗಿರುವಿಕೆಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ (ಕೆಳಗೆ) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

(ಬುದ್ಧಿಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಒಳಗಿರುವಿಕೆಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೊಂದರೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನ ಜೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ಒಳಗಿರುವಿಕೆಗಳ ಸಂಗಡ ತುಲನೆಮಾಡುವದೇ ಸರಿ. ಇವುಗಳ ತುಲನೆಯು ಈ ಮೊದಲೇ ೧೧ನೆಯ ಸುಟಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ಈಗ ಬೇರೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ: ಆತ್ಮವು ಜೈತನ್ಯರೂಪವೆಂದೂ, ಅದು ತಿಳಿಯುವಂತಹದೆಂದೂ ಹೇಳುವದರಿಂದ, ಅದು ಬುದ್ಧಿಯಂತೆ ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. 'ಪರ್ವತಗಳು* ನಿಂತಿರುತ್ತವೆ,' ಅಥವಾ 'ಓಡುತ್ತಿದ್ದ ಮನುಷ್ಯನು ನಿಂತನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳೊಳಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ನಿಂತಿರುತ್ತವೆ'ಯೆಂಬದು ಪರ್ವತಗಳು ನಿಲ್ಲುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವವೆಂದೇನೂ ತೋರಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದೇ ಎರಡನೆಯ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಓಡುತ್ತಿದ್ದ ಮನುಷ್ಯನು

* ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೪-೧೯ ಸುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಮಾತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ನಿಲ್ಲುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವನೆಂಬದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಇವೆರಡೂ ವಾಕ್ಯಗಳೊಳಗಿನ ಭೇದವೇ ಆತ್ಮನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೂ ಬುದ್ಧಿಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೂ ಹತ್ತುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. 'ಆತ್ಮನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಏನೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಗಳಿಗಿಡಾಗದೆ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರನೆಂದು ಅರ್ಥವು. ಆದರೆ) ಬುದ್ಧಿಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಂದರೆ (ಅದು ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿ ತಿಳಿಯುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ) ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವದೇ (ಸರಿ. ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯಾಭಾಸದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಅರಿಯುವವ ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾತೃವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥವು. ಮತ್ತು ಅದು) ಅಹಂಕಾರರೂಪದಿಂದ (ಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮನಿಗೆ) ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ದೃಶ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. (ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಒಳಗಿರುವಿಕೆಯು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ನಾನು' ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಅದು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಅದರ ಆಗುಹೋಗುಗಳೂ ನಮಗೆ ದೃಶ್ಯವಾಗುತ್ತವೆಯೆಂದಮೇಲೆ ಅವೆಲ್ಲಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವವನೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರಬೇಕು. ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗಿಂತ ಬುದ್ಧಿಯು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಮೀಪವಾಗಿದೆ. ಎಂತೆಯೇ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಒಳಗಿನದಾಗಿರುವದೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮನು ಎಂದಿಗೂ ದೃಶ್ಯನಾಗಲಾರನೆಂದು ಹೋದ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು. ಅವನ ಒಳಗಿರುವಿಕೆಯು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಲ್ಲ; ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ.)

(ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಒಳಗಿರುವಿಕೆಗಳಾದರೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಲ್ಲ; ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ. * ಹೇಗೆಂದರೆ- ಯಾವುದು ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು

* ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಬಿಟ್ಟು ಎಂದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಉಳಿದ ಕಾರಣವಾದರೂ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಿಂಬಹುನಾ, ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಮಾತನ್ನೇ ಹೇಳುವ ಬೇರೆಬೇರೆ ಶಬ್ದಗಳೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಕೆಳಗೆ ೧೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ತಿಳಿಯುವದೋ, ಅದು ಆ ವಸ್ತುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಳಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಬುದ್ಧಿಗೆ ದೇಹ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ತಿಳಿನಳಿಕೆ ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂತೆಯೇ ಅವೆಲ್ಲವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಒಳಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಗೋಚರವಾಗುವದರಿಂದ ಅವನು ಅದಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಮಾತ್ರ ಯಾರಿಗೂ ಗೋಚರನಾಗುವದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ, ಅವನಿಗಿಂತ ಒಳಗಿರುವದು ಇಲ್ಲವೇಯಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ) ಮೊದಲಿನವಾದ (ಬುದ್ಧಿಯ) ತಿಳಿನಳಿಕೆ-ಒಳಗಿರುವಿಕೆಗಳು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಾದರೂ (ಒಂದೇ) ಆಗಿರುವವು. || ೧೨ ||

“ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ (ಒಳಗಿರುವಿಕೆಯೂ ಅರಿಯುವಿಕೆಯೂ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತವೆ”)ಯೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದೆ. (ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಯೆಂಬದೊಂದು ಬೇರೆ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದು, ಒಳಗಿರುವಿಕೆಯೂ ಅರಿಯುವಿಕೆಯೂ ಅದರ ಧರ್ಮಗಳೆಂದರೆ ಗುಣಗಳಾಗುತ್ತವೆ.) ಅದುದರಿಂದ ಅದರಂತೆಯೇ (ಆತ್ಮನು ಬೇರೆಯಿದ್ದು, ಒಳಗಿರುವಿಕೆಯೂ ಅರಿವೂ ಅವನ ಧರ್ಮಗಳಾಗಬಹುದು. ಹಾಗಾದರೆ ‘ಧರ್ಮಗಳೂ ಅವುಗಳ ಒಡೆಯನೂ’ ಎಂಬ ಭೇದವು ಬಂದೇ ಬಂದಿತ್ತಲ್ಲ! ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ತರದ ಭೇದಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲೆಂದು ಕೆಳಗಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದೆ:—

(‘ಗುಣಗುಣಿ’ ಅಥವಾ ‘ಧರ್ಮಧರ್ಮಿ’ಯೆಂಬ ಭೇದವು ದೃಶ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹತ್ತುವಂತಹದು. ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಯು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಒಳಗಿರುವಿಕೆ- ಅರಿಯುವಿಕೆಗಳು ಅದರ ಧರ್ಮಗಳೆಂದೂ, ಬುದ್ಧಿಯು ಅಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಭೇದಮಾಡುವದು ಸಮಂಜಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ) ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಈ ತರದ ‘ಧರ್ಮ, ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವ (ಧರ್ಮಿಯೆಂಬ) ವಸ್ತು’ ಎಂಬ ಭೇದಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಪೂರ್ವಕಾಲೀನನಾಗಿ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು) ಅವನು

ತೀರ ಒಳಗಿರುವ (ಚಿದ್ರೂಪ) ಜ್ಯೋತಿಯಾಗಿದ್ದು, ಈತರದ ಭೇದಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಏನೂ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲೆಂದು (ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವದು.) || ೧೩ ||

ಭೇದಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನೇ (ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ) ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ:—

(ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಬೇರೆಯಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ತರದ ಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇಲ್ಲದಾಗಲೂ ಮತ್ತೊಂದು ಇರುವದೆಂದಾಗಲಿ ತೋರಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಈ ನಿಯಮಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ) ಅಹಂಕಾರ (ಮತ್ತು ಅದರ ಹುಟ್ಟುವುಗಳ) ನ್ನರಿಯುವ (ಸಾಕ್ಷಿ • ಆತ್ಮ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಜಡಾಜಡವೆಂದೂ, ಭಾಸ್ವಭಾಸಕವೆಂದೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಮತ್ತು ನಿದ್ದೆ ಮೊದಲಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರವು ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗಲೂ ಆತ್ಮವು ಇರುವದರಿಂದಲೂ, ಅವೆರಡೂ) ಯಾವಾಗಲೂ (ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದ) ಯಾವುದೇ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ (ಆತ್ಮನ) ಒಳಗಿರುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯಗಳಲ್ಲಿ (ಈತರದ) ಸಂಬಂಧವಿರುವದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಬಿಟ್ಟು ಇರುವದಾಗಲಿ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. (ಆದುದರಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು.) || ೧೪ ||

ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವ ಬುದ್ಧಿಗೇ (ಮಾತ್ರ ದ್ವೈತಸಂಬಂಧವು. ಬರುತ್ತದೆ (ಯೇ ಹೊರತು,) ಆತ್ಮನಿಗೆ ಬರುವದಿಲ್ಲೆಂದ ಮೇಲೆ ಈ (ಕೆಳಗಿನ) ಮಾತು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ :—

(ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ) ಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಗಳಿಗೀಡಾಗದಿರುವ ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾಗಿ (ಎಲ್ಲ ಬದ್ಧಿವ್ಯಾಪಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುವದರಿಂದ) ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇತರದ ಭೇದವಿಲ್ಲೆಂದೂ, (ಅವನು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ) ಆಪರೋಕ್ಷ ನಾಗಿಯೇ ಇರುವನೆಂದೂ (ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಗಳಿಗೀಡಾಗದಿರುವ ಆತ್ಮನ ಈ) ಚೈತನ್ಯದಿಂದಲೇ, (ಎಂದರೆ

ಅವನ ಆಭಾಸದಿಂದ ಯುಕ್ತವಾದುದಾಗಿಯೇ ಬುದ್ಧಿಯು) ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ಅವಿನಾಶಿಯಾದ ಚಿದ್ರೂಪನಾಗಲಾರದು.) || ೧೫ ||

(ಬುದ್ಧಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟವೃತ್ತಿಯಾದ ಅಹಂಕಾರವು ಒಳಗಿರುವಿಕೆ ಮತ್ತು ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನ ಲಕ್ಷಣವಾಗುವದೆಂದು ಮೇಲೆ ೧೧ ನೆಯ ಸುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ, ಇಷ್ಟೋತಿ ನವರೆಗೆ ಒಳಗಿರುವಿಕೆ ಮತ್ತು ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾಖಿತು.) ಇನ್ನು ಈಗ ಮತ್ತೆ, ಎಕಾರಿಯಾದ ಅದೇ ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಅವಿಕಾರಿಯಾದ ಆತ್ಮ ಇವರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು (ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ) ತೋರಿಸುತ್ತೇವೆ:—

ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಿಶೇಷ (ವಸ್ತುವನ್ನು) ಕೂಡಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರವೇ (ಅಹಂಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. * (ಉದಾ: ನಾನು ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನರಿಯುತ್ತೇನೆ, ನಾನು ಸುಖಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ, ದುಃಖಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ, — ಇತ್ಯಾದಿ. ಹೀಗೆ ಈ ವಿಶೇಷಗಳೆಲ್ಲ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ತಿಳಿದವನೇ ಈಗ ಸುಖಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ. ಆಗ ಸುಖಿಯಾದವನೇ ಈಗ ದುಃಖಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ. — ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ) ಅನುಭವಿಸುವವನು ನಾನೊಬ್ಬನೇ † ಎಂದು (ನಾವು) ಗುರ್ತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ (ಬಾಲ್ಯ, ಯೌವನ ಮತ್ತು ಮುಪ್ಪುಗಳಲ್ಲಿ ದೇಹವು ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಆ ದೇಹವು ನನ್ನದೇ ಎಂದು ಗುರ್ತು ಹಿಡಿಯಲ್ಪಡುವಂತೆ, ಅಹಂಕಾರವೂ ಮೇಲಿನಂತೆ ಎಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಆ ದೇಹವು ನನ್ನದೇ ಎಂದು ಗುರ್ತುಹಿಡಿಯಲ್ಪಡುವಂತೆ,

* ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ೧ ನೆಯ ಪರಣವನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಹಂಕಾರವು ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯಾನುಭವದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದು ತನ್ನ ಪ್ರಕಟತೆಗಾಗಿ ಎರಡನೆಯ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನೇನೂ ಅಪೇಕ್ಷಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಹೊರಗಿನ ಕೂಡ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳಬಗ್ಗೆ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯು ಉದಯವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅಹಂಕಾರವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುವವಿಲ್ಲ.

† ಸ್ಮೃತಿ ನಿಶ್ಚಿತ ಸಂಶಯ ತಿರಾಗಾದಿ ಹಿರಗಾತ್ರಮ್ |

ಅಹಂಕಾರೇಣ ಯೋಽನ್ವೇತಿ ಸಮಾಪಾತಾ ಪರೋ ಮತಃ || ಬೃ. ಉ ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕ ಪು. ೧೨೨೫

ಅಹಂಕಾರವೂ ಮೇಲಿನಂತೆ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಅದೇ ಅಹಂಕಾರವೆಂದು ಗುರ್ತುಹತ್ತುವದರಿಂದ) ದೇಹದಂತೆ ಅಹಂಕಾರವಾದರೂ ಸ್ಥಿ 'ಪರಿಣಾಮಿ' (ಯೆಂದರೆ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವಂತಹದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.) || ೧೬ ||

(ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 'ಗಡಿಗೆಯೊಳಗಿನ ಆಕಾಶ,' 'ಮರದೊಳಗಿನ ಆಕಾಶ' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಆಕಾಶವು ವಿಶೇಷರೂಪಗಳಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ, ಅಪಲ್ಲವುಗಳಿಂದ ಅದು ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಶುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವು ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸಿ, ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಟ್ಟು, ಆ ಮೂಲಕ ತಾನೂ ಆ ವಿಶೇಷರೂಪಗಳಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗುವಂತೆ ತೋರುವದು. ಆದರೂ ಅದು ಆ ವಿಶೇಷರೂಪಗಳಿಂದ ಅಲಿಪ್ತವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮವು ಅಹಂಕಾರವಿಕಾರಗಳಾದ ಸಮ್ಮ ಆನುಭವದ ವಿಶೇಷರೂಪಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಆ ವಿಶೇಷರೂಪಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಸಾಮಾನ್ಯ'ವಾಗಿರುವ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೂ ಕೂಡ ಅದೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು.) ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ (ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೂ, ಅದರ) ವಿಶೇಷ (ರೂಪಗಳಾದ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗಳಿಗೂ, ಆಧಾರನೂ, ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಆಗಿ, ಆದರೂ) ಅವೆರಡನ್ನೂ ಮೀರಿದಂತಹ (ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಚೈತನ್ಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ.) ಮತ್ತು ಕೂಡ (ಮೊದಲಾದವುಗಳೊಳಗಿನ) ಆಕಾಶವು (ಹೇಗೆ ಕೂಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗಾಗುವ ವಿಕಾರ

ಸ್ಥಿ ವಿಕಾರಗಳ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವುದು ತನ್ನ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವದೋ ಅದೇ 'ಸಾಮಾನ್ಯ' ವು. ಅದಕ್ಕೇ, 'ಪರಿಣಾಮಿ ನಿತ್ಯ' ಎಂದು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಶಬ್ದವಿದೆ; ಎಂದರೆ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಯಾವುದು ಆ ಪರಿಣಾಮಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದೋ ಅದು ಎಂದರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಆತ್ಮನು 'ಕೂಟಿಹ ನಿತ್ಯ' ನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ ಅವನು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದದೇ ತನ್ನ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕ ನೋಡಿರಿ.

ಗಳಿಂದ ಅಲಿಪ್ತವಾಗಿರುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನಾದರೂ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅಹಂಕಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾಗುವಂತೆ ಕಂಡರೂ, * ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕೂಟಸ್ವಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಅವುಗಳಿಗಾಗುವ ವಿಕಾರಗಳಿಗೀಡಾಗದ) ನಿರ್ವಿಕಾರನೇ ಆಗಿರುವನು. || ೧೭ ||

ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅರಿಯುವಿಕೆಗಳು ಇರುವವೆಂದು (ಮೇಲೆ ೧೧ ನೆಯ ಸುಡಿಯಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ (ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ) ಯಾವ ತರದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಭೇದವಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ:—

(ಬುದ್ಧಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ) ಹೊರಗಿನದಾಗಿರುವ ದೇಹಮೊದಲಾದವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ (ಮಾತ್ರ) ಬುದ್ಧಿಯು ಒಳಗಿರುವಂತಹದೆಂದು (ಎಂದರೆ ಅದು ಸಮ್ಮು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವದೆಂದು) ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನ ಒಳಗಿರುವಿಕೆಯು (ಹೀಗೆ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿಲ್ಲ.) ಪೊಳಗಿರುವದೇ ಹೇಗೆ ಆಕಾಶದ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುವದೋ, ಹಾಗೆ ಒಳಗಿರುವಿಕೆಯೇ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪ (ವೆಂದರೆ ಸ್ವಭಾವ) ವಾಗಿದೆ. || ೧೮ ||

ಅದರಂತೆಯೇ ಬುದ್ಧಿಯ ಅರಿಯುವಿಕೆಯಾದರೂ (ಸಾಪೇಕ್ಷವೂ, ಆಗಂತುಕವೆಂದರೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದಿರುವಂತಹದೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವದಲ್ಲದೆ, ಅದರ ಆಭಾಸದಿಂದೊಡಗೂಡಿದಾಗಲೇ ಅದು ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ; ಕಲ್ಪನೆ, ವಿಚಾರ ಅಥವಾ ಅನುಭವಗಳ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ 'ಪ್ರಮಾತ್ಯ'ವೆಂದು (ಕರೆಯಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಆಯಾ ವಿಶೇಷ ಆಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಹೊರತು ಅವು ಹುಟ್ಟುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. * ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ

* ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೦-೬೧-೬೨ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

* ಮೇಲೆ ೧೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅರಿವು ಇದೆಯೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.) ಆದರೆ ಆತ್ಮನ ಅರಿವಾದರೋ, ' ಪರ್ವತಗಳು ನಿಂತಿರುತ್ತವೆ ' † ಎಂಬ (ಉದಾಹರಣೆ) ಯೊಳಗಿನಂತೆ, ಅವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. (ಆದು ಅವನಿಗೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದದ್ದಲ್ಲ.) || ೧೯ ||

(ಪೂ. ಪ:- ಒಳ್ಳೆಯದು; ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ಲಕ್ಷ್ಯನಿಂದೂ, ಬುದ್ಧಿಯು ಅವನ ಲಕ್ಷ್ಯವೆಂದೂ ನೀವು ಹೇಳಿದಿರಿ. ಎಂದಮೇಲೆ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ನೀವು ಒಪ್ಪುವಿರೋ ಇಲ್ಲವೋ? ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಆತ್ಮನು ಲಕ್ಷ್ಯನಾಗುವನೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಆತ್ಮನ ಅದ್ವಿತೀಯತೆಗೆ ಹಾನಿಯೊದಗುವ ಪ್ರಸಂಗವರುತ್ತದೆ! ಮತ್ತು ಆತ್ಮನು ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸುವವನಾದುದರಿಂದ, ಅವನು ಸಾಪೇಕ್ಷನೆಂದರೆ ಎರಡನೆಯವರನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವನು- ಅಲ್ಪನು- ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ!)

ಉತ್ತರ:- (ಸರಿ. ನೀವನ್ನು ವದು ನಿಜವು. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಗಳ ನಡುವೆ ಈ ತರದ ಲಕ್ಷ್ಯ-ಲಕ್ಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುದಾದರೆ, ನೀವು ಹೇಳುವ ಆಕ್ಷೇಪವು ನಿರುತ್ತರವೇ ಸರಿ. ಆದರೆ) ಕೂಟಸ್ಥನಾದ (ಆತ್ಮ) ಮತ್ತು ವಿಕಾರಿಯಾದ (ಬುದ್ಧಿ) ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ನಿಜವಾದ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನ (ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು) ತಿಳಿಯದಿರುವದರಿಂದಲೇ ಇವು ಸಂಬಂಧವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು (ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಏನೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ):-

† ಓಡುವವರು ಅಥವಾ ನಡೆಯುವವರು ಸಹ , ನಿಂತಿರುತ್ತಾರೆ , ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವದೇನೋ ಸರಿ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವರ ನಿಲ್ಲುವಿಕೆಯು ಅವರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನವರೆಗಿನ ಅವರ ಗಮನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರು , ನಿಂತಿರುತ್ತಾರೆ , ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದೇ , ಪರ್ವತಗಳು ನಿಂತಿರುತ್ತವೆ , ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವಾಗ, ಅಹಲತ್ವವು ಪರ್ವತಗಳ ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮವೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಚೈತನ್ಯಭಾವದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಬುದ್ಧಿಯು ಅರಿಯುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು , ಅರಿಯುತ್ತದೆ'ಯೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು , ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ , ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅವನು ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನೇ ಎಂದು ಅರ್ಥವು.

(ಬುದ್ಧಿಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ) ಒಮ್ಮೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವೆಂದೂ, (ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ) ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಂದೂ, (ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ) ಸಂಶಯವೆಂದೂ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಈ (ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗಳ) ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನಮೇಲೆ ಹೇರಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. (ಎಂದರೆ ಇವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆತ್ಮನಿಗೇ ಆಗುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮನು ಲಕ್ಷ್ಯನೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಯು ಅವನ ಲಕ್ಷ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಾಗಲಿ- ಎಲ್ಲವೂ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯೇ ಸರಿ. ಅರ್ಥಾತ್ ಲಕ್ಷ್ಯ-ಲಕ್ಷ್ಯಣ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೂ ಸಹ ಅಜ್ಞಾನ ಕಲ್ಪಿತವೇ ಹೊರತು ನಿಜವಲ್ಲ.) || ೨೦ || *

ಆತ್ಮನು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಗಳಿಗೀಡಾಗದವನೆಂದು ಏತರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ :—

(ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ಜಡವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳ) ನಾಶವು ತನ್ನ ಸ್ವಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. (ಅದರಂತೆಯೇ ಅವುಗಳ) ಉದಯವಾದರೂ ತನ್ನ ಸ್ವಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. (ಆದುದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಉದಯವಾಯಿತೆಂದೂ, ನಾಶವಾಯಿತೆಂದೂ-ಉದಯ ನಾಶಗಳೆರಡನ್ನೂ ಎಡೆಬಿಡದೆ ನೋಡಿ ಹೇಳಬಲ್ಲ ಬೇರೆಯಾದ ಸಾಕ್ಷೀ ಜೈತನ್ಯನೊಬ್ಬನು ಇರಲೇಬೇಕು. ಅವನು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ, ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗಳ ಉದಯಾಸ್ತಗಳಾಗುವವೆಂದು ಹೇಳುವವರೇ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವದು. ಅರ್ಥಾತ್ ಅವುಗಳ ಉದಯಾಸ್ತಗಳು ನಿಜವೆಂಬ ಮಾತೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅರಿಯುವಿಕೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರುವಿಕೆಯೇ ಇರಲಾರದು.) ಆದುದರಿಂದ (ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗಳ ಇರುವಿಕೆಯು ಈ ತರದ) ಉದಯಾಸ್ತಗಳಿಗೀಡಾಗದಂತಹ (ಸಾಕ್ಷೀ ಜೈತನ್ಯದಿಂದಲೇ) ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. || ೨೧ ||

ಹೀಗೆ:—

(ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಾದ ನಾವು) ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾಗುವ

* ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಯ ೧೮-೧೨೧ ನೋಡಿರಿ.

ಅನಾತ್ಮವನ್ನೆಲ್ಲ (ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ) ಹೊಡೆದು ಹಾಕಿದ ಮೇಲೆಯೇ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶ ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. || ೨೨ ||

ಹೀಗೆ (ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ 'ಆರು ನೀನೆ'ಂದು ವಿಚಾರಿಸಿದ ಮೇಲೂ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಬೋಧದಿಂದಲೇ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಮಾತು) ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. (ಆದರೆ) ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ಮಾತನ್ನೇ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಚರ್ವಿತಚರ್ವಣವಾದಂತಾಗಿ ಪುಸ್ತಕವು ಅನಾವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಬಹುದೆಂಬದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿಯಿದ್ದರೂ, ಪುಸ್ತಕದ ಸಂಕ್ಷೇಪವೇ ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಓದುಗರಿಗೆ ಆದಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮಾತನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ನಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ಹೇತುವಾಗಿರಬೇಕು. ಮತ್ತು ಒಂದೇ ಕಡೆಗೆ ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಹೇಳಿ ಬಿಡುವದು ಶಕ್ತವಿದ್ದರೂ, ಅದನ್ನು ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳುವದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಕಠಿಣವಾಗಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದೇ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಸ್ವಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಸಿ ಕೊಡುವದು ವಿಹಿತವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.) ಯಾಕೆಂದರೆ ಪುಸ್ತಕದ ಸಂಕ್ಷೇಪಕ್ಕಿಂತಲೂ (ವಿಷಯವನ್ನು) ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವು. (ಇರಲಿ. ಇನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪುನಃ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳುವ.)

ಪೂ. ಪ. :—ಅಲ್ಲಿ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂದಿದ್ದ (ಉದ್ದಿಷ್ಟ) ವಿಷಯವು ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮನೇ ಆಹುದೆಂದು (ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಅದೇ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ, 'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬೋಧವಾಗುವ ಪರೋಕ್ಷವಸ್ತುವಿನದೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಕಾಲತಃ ಅಥವಾ ದೇಶತಃ ದೂರಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಕಲ್ಪನೆಯೂ, ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ 'ಸಂಸಾರೀ ಜೀವ'ನ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ

ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ವೇದವು ಅಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಕಾರಣವೇ ಇದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾಢನೆಮಾಡುವಂತೆ,) ಪರೋಕ್ಷ ವಸ್ತುವನ್ನೂ, ಮತ್ತು ದ್ವೈತದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ (ಸಂಸಾರೀ : ಜೀವನನ್ನೂ ಕೂಡ ಪ್ರತಿಪಾಢನೆ ಮಾಡುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದು.

ಉತ್ತರ:— (ಹಾಗೆ ಆ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸಹಸಾ ಬೋಧವಾಗುವಂತೆ ಕಂಡರೂ,) ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲಿಂದ ವೇದದ (ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪರೋಕ್ಷವಸ್ತುವನ್ನೂ, ಸಂಸಾರೀ ಜೀವನನ್ನೂ) ಪ್ರತಿಪಾಢನೆಮಾಡುವ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಇರಲಾರದೆಂದು (ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು.) ಯಾಕೆಂದರೆ (ನೀವು ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತನ್ನು ವೇದವು ಹೇಳಿಕೊಡುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ವೇದವು ಹೇಳಿಕೊಡುವ ಮೊದಲೂ, 'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ 'ಪರೋಕ್ಷವಸ್ತುವೂ, 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ 'ಸಂಸಾರೀ ಜೀವ' ವೂ, ತಾವಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ಪ್ರತೀತಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಮೊದಲೇ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಮಾತನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದು ವೇದದ ಕೆಲಸವೇ ಅಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗದ ಹೊಸ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೆಸರು. ವೇದವಾದರೂ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಸಾಧನದಿಂದಲೂ ಗೊತ್ತಾಗದಿರುವ ಪಾರಲೌಕಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೆಂದೇ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. * ಆದುದರಿಂದ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯವು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. ಆದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದುದೆಂದೂ, ನಿರರ್ಥಕವಾದುದಲ್ಲೆಂದೂ, ತಿಳಿಯುವದೇ ಸಮಂಜಸವು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಹೊಸ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಹೇಳುವದೆಂದು ನಂಬಲಿಕ್ಕೇಬೇಕು. ಸಾರಾಂಶ ವೇನಂದರೆ— ನೀವು ಹೇಳುವ) ಈ ಮಾತು (ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರ

* ಸ್ವ. ಸ. ೧. ೧೬ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಮಾಡುವ) ಮೊದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುವದರಿಂದ (ವೇದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ನೀವು ಹೇಳುವಂತೆ ಇರಲಾರದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.)

ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ 'ಅದು ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. (ಎಂದರೆ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳ ದ್ವೈತಕವಾಗ ಬಹುದು. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ) ಪರೋಕ್ಷವಾದ (ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.) ಪರೋಕ್ಷವಾಗದಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು (ಅದು ಎಂದೂ ಸೂಚಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ) 'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಆ ಅರ್ಥವು ಬೋಧವಾಗುತ್ತದೆ || ೧೩ ||

ಅದರಂತೆಯೇ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿರುವವನಿಗೆ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. (ಮತ್ತು) ಅಕ್ಷರಶಃ ಅದರ ಅರ್ಥವು (ಎಂದರೆ ಅದರ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವು) ಸಂಸಾರೀ ಜೀವನೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. || ೧೪ ||

(ನಿಮ್ಮ ಮಾತು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲವೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಕಾರಣ ವುಂಟು;) ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿರುವ (ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ) ವಿರುದ್ಧವಾಗುವದರಿಂದಲೂ, ('ಅದು' ಎಂಬದರ) ಪರೋಕ್ಷತೆ, (ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬದರ) ದುಃಖಿತ್ವಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿಯ ಬೇಕಾಗುವದು :—

('ಅದು' ಎಂಬದರ ರೂಢವಾದ ಅರ್ಥವು ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಆನಂದ ರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದಾಗುವದು. 'ನೀನು' ಎಂಬದರ ರೂಢಾರ್ಥವು ದುಃಖಿ ಯಾದ ಸಂಸಾರೀ ಜೀವನೆಂದಾಗುವದು. ಆದರೆ ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ 'ಇರುವಿ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬವೆರಡೂ ಪದಗಳು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ ಪದಗಳ ರೂಢಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಹೊಂದಲಾರದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಹೀಗೆ ರೂಢಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಈ ವಾಕ್ಯ ದೊಳಗಿನ ಯಾವ ಪದವೂ (ಆ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ) ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿರುವ

ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ (ವಾದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ರೂಢಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದಿರುವದೇ ವಿಹಿತವು.) || ೨೫ ||

ಹೀಗಿರುವದೊಂದೇ, 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬವುಗಳ (ರೂಢವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು) ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷಣವೆಂದೂ, ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷ್ಯವೆಂದೂ, ಹಾಗೂ ಎರಡೂ ಕೂಡಿ, ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ, (ವಾಕ್ಯಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥವಾದ) ಭೇದ * ಮತ್ತು ಸಂಸರ್ಗಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ, (ಅಖಂಡವಾದ ಮತ್ತು) ದ್ವೈತ ವಸ್ತುಗಳ ಸಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ದಾಟಿದ (ಎಂದರೆ ಅದ್ವೈತ ಪರವಾದ) ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು (ಎಂದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು) ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆಂದೂ (ತಿಳಿಯಲೇ ಬೇಕಾಗುವದೆಂದು) ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—

(ಇವುಗಳಲ್ಲಿ) 'ನೀನು' ಎಂಬದು ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿದ್ದು, 'ಅದು' ಎಂಬದು ('ನೀನು' ಎಂಬದಕ್ಕೆ) ವಿಶೇಷಣವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮ ಹಾಗೂ ಇವೆರಡರ ಸಡುವೆ ಲಕ್ಷ್ಯ-ಲಕ್ಷಣ ಸಂಬಂಧವೂ (ಇರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.) || ೨೬ ||

(ಪೂ. ಪ:— ಲಕ್ಷಣೆಯಾದರೂ † ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನೀವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಲಕ್ಷ್ಯಣೆಯು ಮಾತ್ರ ತೀರ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. 'ಆ ಊರು ನದಿಯ ಮೇಲಿದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಊರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನದಿಯ ಮೇಲಿರುವದು ಅಶಕ್ಯವಾದುದರಿಂದ, ಲಕ್ಷ್ಯಣೆಯಿಂದ 'ಆ ಊರು ನದಿಯ ದಂಡೆಯ ಮೇಲಿದೆ' ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ನದಿಯು' ಲಕ್ಷ್ಯಣವಾಗಿಯೂ, 'ನದಿಯ ದಂಡೆಯು' ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವವೆಂದು ಅರ್ಥವು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳು,

* ನೈ. ಸಿ. ಗ. ೬೭ರ ಮೇಲಿನ ಬಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಮೇಲೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧೀತ್ವವನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.

† ಈ ಶಬ್ದದ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೪-೫೫ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಾಗಿದೆ.

ನಾಗ, ನದಿಯ ರೂಢಾರ್ಥವನ್ನು ಅವೂಟವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಮ್ಯ-ಲಕ್ಷ್ಮಣಗಳಾದರೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಲಕ್ಷ್ಮ್ಯಾರ್ಥದಿಂದ ರೂಢಾರ್ಥವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶಮಾಡಲ್ಪಡುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಿಮ್ಮ ಅರ್ಥದಂತೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳೆಲ್ಲ ಅದ್ವೈತ ಶತ್ರುಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣಗಳಾಗಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ರೂಢವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಎಷ್ಟು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ) ಇಚ್ಛೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಲಕ್ಷ್ಮ್ಯ-ಲಕ್ಷ್ಮಣಗಳು ಪರಸ್ಪರ) ವಿರುದ್ಧವಿರುವವೆಂದೂ, (ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಮ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಅದ್ವೈತದಿಂದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವಾದ ದ್ವೈತವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ) ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ (ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದು. ಆದುದರಿಂದ ಇಂತಹ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವು ಇಂತಹ ಲಕ್ಷ್ಮ್ಯಾರ್ಥದ) ಲಕ್ಷ್ಮಣವಾಗುವದು ಹೇಗೆ ಶಕ್ಯವಿದೆ ?

ಉತ್ತರ:— (ಇದರಲ್ಲಿ ಅಶಕ್ಯವಾದುದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಉದಾ: ನಾವು ಮೊದಲು ಹಗ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿ ಹಾವೆಂದು ಮೋಹಪಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಮುಂದೆ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ 'ಈ ಹಾವು ಹಾವಲ್ಲ; ಹಗ್ಗವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವಷ್ಟೇ ? ಇಲ್ಲಿ 'ಹಾವು ಹಗ್ಗವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ 'ಹಾವು' ಎಂಬದು ತನ್ನ ರೂಢಾರ್ಥದ ಬಲದಿಂದ ಹಗ್ಗವಾಗಲಾರದಷ್ಟೇ ! ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ರೂಢಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಾದರೂ ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಚ್ಚರಿಸುವವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರಲಾರದು. ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಢಾರ್ಥವಾದರೂ, ಅದರ ಲಕ್ಷ್ಮ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಹಗ್ಗಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅದರ ಲಕ್ಷ್ಮ್ಯಾರ್ಥವಾದ 'ಹಗ್ಗ'ವೆಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ, ಅದರ ರೂಢಾರ್ಥವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಳಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಂಥಲ್ಲಿ) ಹಾವು ಹೇಗೆ ಹಗ್ಗದ ಲಕ್ಷ್ಮಣವಾಗುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ 'ನಾನು' (ಅಥವಾ 'ನೀನು' ಎಂಬದು) ಅಂತರಾತ್ಮನ ಲಕ್ಷ್ಮಣವಾಗುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ('ಹಾವು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ) ಆಧಾರದಿಂದ, 'ಹಾವು' ಎಂಬುದರ (ರೂಢಾರ್ಥದ) ನಾಶವಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು

ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯಾದರೂ 'ನಾನು' ಎಂಬ
ದರ ಆಧಾರದಿಂದ ಅದರ (ಸಂಸಾರೀಜೀವನೆಯ ರೂಢಾರ್ಥವನ್ನು)
ನಾಶಪಡಿಸಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯ
ಬಹುದು. || ೨೭ ||

(ಹೀಗೆ) ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ (ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿವೇಚನೆ
ಯನ್ನು) ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮನುಷ್ಯನಿಗೇ ಮಾತ್ರ (ಈ ವಾಕ್ಯದಿಂದ)
ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ (ಅದ್ವಿತೀಯ ಪರಮಾತ್ಮತತ್ವದ) ಜ್ಞಾನ
ವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ :—

ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ (ಮುಮುಕ್ಷುವು ಅನಾತ್ಮರೂಪಗಳಾದ) ದೇಹ
ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು (ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಅಲ್ಲಗಳೆದು) ಒಳಗೊಳಗೆ ಸೇರು
ತ್ತಾನೋ, ಹಾಗೆ ಹಾಗೆ, (ಅವನ ವಾಲಿಗೆ) 'ಅದು' ಎಂಬದರ
ಅರ್ಥವಾದ (ಬ್ರಹ್ಮವು) 'ನೀನು' ಎಂಬದನ್ನು (ಒಳಗೊಳಗೆ) ಸೇರ
ಹತ್ತುತ್ತದೆ. * (ಎಂದರೆ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮನುಷ್ಯನು ಅಂತರಾತ್ಮನನ್ನು
ಸಮೀಪಿಸಹತ್ತುವನೋ, ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವನ ಜೀವತ್ವ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ,
ಅಥವಾ ಅಹಂಕಾರವು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು
ಸಮೀಪಿಸ ಹತ್ತುವನು. ಎಂದರೆ 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬವುಗಳ
ನಡುವಿನ ವಿರೋಧವು ದೂರಾಗಹತ್ತುವದು.) || ೨೮ ||

ಪೂ. ಪ:— (ಹಗ್ಗದ ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸುವ ಹಾವಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು
ನೀವು ಕೊಟ್ಟಿರಿ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹಗ್ಗದ ಮೇಲಿನ ಹಾವು
ನಾಶವಾದ ಮೇಲೆ, ಹಗ್ಗವೇ ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯುತ್ತದಷ್ಟೇ ! ಅದು ಆಗ
ಹಗ್ಗದ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯದೇನೂ ಆಗಿ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ
ಅನಾತ್ಮಗಳಾದ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಆತ್ಮರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿ
ರುವವೆಂದು ನೀವು ಹೇಳುವಿರಿ. ಎಂದಮೇಲೆ ಅವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ

* 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವವೆಂದರೆ,
'ನೀನು' ಎಂಬದರ ಅರ್ಥವು 'ಅದು' ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು. ಮೇಲೆ ೨೬ನು
ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಅನಾತ್ಮವೇ ಅಹುದೆಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ, ಅವುಗಳ ಮೇಲಿನ ಆತ್ಮಭಾವ ನೆಯು ಸಷ್ಟವಾಗಿ ಹೋದರೂ, ಅವು ಅನಾತ್ಮರೂಪದಿಂದಾದರೂ ಉಳಿದೇ ಉಳಿಯಬೇಕು. ಹಾಗಾಗದೆ, ಅವು ಆತ್ಮವಲ್ಲೆಂಬ ಭಾವನೆಯಾದೊಡನೆ, ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ. ಆದುದರಿಂದ ನೀವು ಹೀಗೆ) ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ “ದೇಹ ಮೊದಲಾದವು ಗಳೆಲ್ಲ ಆತ್ಮವಲ್ಲೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ಆತ್ಮನು ‘ಅದು’ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾದ (ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು) ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ, ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ”ವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? *

ಉತ್ತರ :—(ನಿಜ. ದೇಹ ಮೊದಲಾದ ಅನಾತ್ಮವೇ ಮೋಹದಿಂದ ಆತ್ಮರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು. ಮತ್ತು ಆ ಮೋಹವು ಹೋದ ಮೇಲೆ, ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸಹತ್ತು ಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಬರೇ ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಉಳಿಯುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಅಸಮಂಜಸವೆಂಬದು ಸಕ್ಕದ್ವರ್ತನಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವದು. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಈ ಮಾತಿನ ಜೊಳ್ಳುತನವು ಹೊರಬೀಳುವಂತಿದೆ. ಅನಾತ್ಮವು ಆತ್ಮವಾಗಿ ಕಾಣುವದೂ, ಅಥವಾ ಅನಾತ್ಮವೆಂಬ ವಸ್ತುವಿರುವದೆಂಬುದೂ - ಎರಡೂ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯ ಗಳೇ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆ ಅಜ್ಞಾನವು ಒಮ್ಮೆ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಯಿತೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ - ಅನಾತ್ಮವೆಂಬ ಭೇದಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವೇ ಇಲ್ಲ. ದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಕೂಡ.

* ಹಗ್ಗವು ಅಧಾರವು. ಹಾವು ಅದರ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವು. ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದು ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಾವಾಗಿ ಕಾಣುವದು ಹಗ್ಗವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆ ಅಲ್ಲಿ ಬರೇ ಹಗ್ಗವೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ದೇಹಮೊದಲಾದ ಅನಾತ್ಮರೂಪ ಅಧಾರದ ಮೇಲೆ ಆತ್ಮವೆಂಬದು ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಕಲ್ಪಿತ ವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೋದರೂ, ಅಧಾರವಾದ ಅನಾತ್ಮವು ಉಳಿದೇ ಇಳಿಯುತ್ತದೆಯಲ್ಲ! ಎಂಬುದು ಅಕ್ಷೇಪಣ ಸಾಧಾರಣವು. ಅನಾತ್ಮವೆಂಬುದೊಂದು ಅತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದೇ. ಮತ್ತು ಆ ಅನಾತ್ಮವು ಆತ್ಮವಾಗಿ ಕಾಣುವದೂ ಕಲ್ಪಿತವೇ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಎಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಒಮ್ಮೆ ಅತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಯಿತೆಂದರೆ ಅತ್ಮನ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೆ ವಸ್ತುವೇ ಕಾಣಲಾರದೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಆಶಯವು.

ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪರಿಣಾಮವೇ ಸರಿ. ಆದುದರಿಂದ ಅಂತಹ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಹೊದ ಮೇಲೆ, ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಕಾಣ ಹತ್ತಬೇಕೇ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಹೇಗೆ ಉಳಿಯುವದು, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಅನಾತ್ಮವೆಂಬದೇ ಇಲ್ಲದಂತಾದ ಮೇಲೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಅನಾತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಕಾಣಿಸಲಾರದು. ಹೀಗೆ) ಆತ್ಮನ ಒಗ್ಗಿ ಇರುವ (ನಮ್ಮ) ಅಜ್ಞಾನವೇ ಅನಾತ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ದರಿಂದ, ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮೊದಲುಮಾಡಿಕೊಂಡು ದೇಹದವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳು ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಕಾಣುವದೂ ಸಹ ಆ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವುಗಳ (ಎಂದರೆ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳ) ಆತ್ಮತ್ವವು ಹೇಗೆ ಅಜ್ಞಾನಿಗೇ ತೋರುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಅವು ಅನಾತ್ಮವೆಂಬದೂ ಸಹ ಅಜ್ಞಾನಿಗೇ ತೋರುವದೆಂಬದು (ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.) ಮತ್ತು ಅಂತಹ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕಿದವನಾದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಅವಾಕ್ಯಾರ್ಥ (ವೆಂದರೆ ಪದಾರ್ಥ) ರೂಪವಾದ ಕೇವಲ (ಬ್ರಹ್ಮ) ಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗುವ ದರಿಂದ (ಕೆಳಗೆ) ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

‘ಆದು’ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, (‘ನೀನು’ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯದ್ದರಿಂದ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ದಡ್ಡನ:) ಅದರ ಮತ್ತು ತನ್ನ ನಡುವೆ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಬಂದಿರುವವೆಂದೂ, ಆದುದರಿಂದ ಅದು ತನಗೆ (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರದೆ) ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. (ಅದರಂತೆಯೇ) ಅನಾತ್ಮವಾದ (ದೇಹಾದಿಗಳು) ತನ್ನ ಸಾಕ್ಷತ್ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂದೂ, (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ.) || ೨೯ ||

(ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವಾದ ಜೈತನ್ಯಜ್ಯೋತಿಯು ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಎಂದರೆ ಅನಾತ್ಮವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಕಾಣಿಸುವದು?) ಎಂಬ ಮಾತು ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಲೆಂದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ :—

ಕಾಮಣಿಯಾದವನು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳೇ ಹಳದೀ ಬಣ್ಣದವಾಗಿ

ರುಪವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. (ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು) ಅವನೊಳಗೇ (ಎಂದರೆ ಅವನ ಕಣ್ಣಿನೊಳಗೇ) ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ (ಅಜ್ಞಾನಿಗೆ) ತನ್ನ ಅಂತರಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ಜೈತನ್ಯವೇ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಾಗಿ (ಎಂದರೆ ಅನಾತ್ಮವಾಗಿ) ಕಾಣಿಸ ಹತ್ತುತ್ತದೆ. || ೩೦ ||

ಹೀಗಿರುವದೆಂದಮೇಲೆ ನಾವು ನಿಸಂತಯವಾಗಿ ('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು) ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು:—

('ನೀನು' ಮತ್ತು 'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥದಿಂದ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ) ಮೊದಲು ಆ ಪದಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, (ಅವುಗಳನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಕಡೆಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ತರದಿಂದ ಮತ್ತು ಯಾವ ಅರ್ಥದಿಂದ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆಯೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಎಂದರೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ) ಅವುಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವರು, ಎಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವದಿಲ್ಲ, ಎಂಬದನ್ನು (ಜನ್ನಾಗಿ) ನೋಡಬೇಕು. (ಹೀಗೆ) ಲೌಕಿಕವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಆ ಪದಗಳ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಮೇಲೆ, ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಸುಲಭವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುವದು. || ೩೧ ||

ಪೂ. ಪ:— (ಆದರೆ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಚಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾ:— ಆಕಳು, ನಾಯಿ, ಗುಡಿ ಮೊದಲಾದವು. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಯಾವುದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಕಳಕ್ಕಾಗಲಿ, ನಾಯಿಗಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಗುಡಿಗಾಗಲಿ ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಅವು 'ಸಾಮಾನ್ಯ' ಆಕಳವನ್ನೂ, 'ಸಾಮಾನ್ಯ' ನಾಯಿಯನ್ನೂ, 'ಸಾಮಾನ್ಯ' ಗುಡಿಯನ್ನೂ ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. * ಆದರೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ

* ಈ ಮತವು ಮೀಮಾಂಸಕರದು. ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೂ ಈ ಮಾತು ಸಮ್ಮತವಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಕಾರರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಆ ಶ್ರುತ್ಯವು ಬಲು ತೊಡಕಿನದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವರಿಸುವದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಇದು ಇಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯಕವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಉದ್ದೇಶವಾದರೋ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವನ್ನೇ ತೋರಿಸುವ ದಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ. ಆದುದರಿಂದ ಹೀಗೆ) ಪದಗಳೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥವನ್ನು (ಎಂದರೆ ಆಯಾಪದಗಳಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ವಸ್ತುಗಳ 'ಜಾತಿ' ಯನ್ನು) ತೋರಿಸುವವೆಂದ ಮೇಲೆ, (ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ) ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವು, ಆ ಪದಗಳಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಹೇಗೆ?

ಉತ್ತರ:— ಹೌದು. (ಸಾಮಾನ್ಯವಾಚಕಪದಗಳಿಂದಲೇ ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ):—

ಪದವು (ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೇ) ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ (ಅರ್ಥವನ್ನು) ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ, ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿತೆಂದರೆ (ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕನುಸರಿಸಿದ) ವಿಶೇಷಾರ್ಥವನ್ನೇ ಹೊರಗೆಡವುತ್ತದೆ. (ಆದುದರಿಂದ) ಶ್ರುತಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ (ಎಂದರೆ ಆ ಶಬ್ದವು ವೇದದ ಯಾವ ಭಾಗದಲ್ಲಿ, ಯಾವ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ, ಯಾವ ವಿಷಯ ನಡೆದಾಗ, ಮತ್ತು ಯಾವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ, ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಆಯಾ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದಿತೆಂದರೆ, ಅಂಥಲ್ಲಿ) ಆ ಪದವು ವಿಶೇಷಾರ್ಥವನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ (ನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಏನೂ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ.) || ೩೨ ||

(ಹೀಗೆ) ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಮೂಲಕವಾಗಿ ('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ) ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವೇ (ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮದಂತೆ, ಎಂದರೆ ಮೊದಲು 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳು) ಒಂದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವವೆಂದೂ, (ಆ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣ ವಿಶೇಷ್ಯಭಾವವಾಗುವದೆಂದೂ, ಆ ಮೇಲೆ ಅವೆರಡೂ ಲಕ್ಷ್ಯಣೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತೋರಿಸುವವೆಂದೂ, ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಂತೆ) ಮುಮುಕ್ಷುನು ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಪರದೆಯನ್ನು ಸಮೂಲವಾಗಿ ಕಿತ್ತೊಗೆದು, ಅವನನ್ನು ಮೋಕ್ಷಭಾಗಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವದಲ್ಲದೆ, ಬರೇ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕಲಾರದೆಂಬದನ್ನು (ಮತ್ತೆ) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

(ಸಾಂಖ್ಯಮತದೊಳಗಿನಂತೆ) ಬರೇ ತರ್ಕದ (ಬಲದಿಂದಲೂ), ಬುದ್ಧಿವೊದಲಾದವುಗಳು ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟ ರಿಂದಲೇ (ಸಂಸಾರದಿಂದ) ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ (ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನಿಚ್ಛಿಸುವವನು) ಅದಕ್ಕಾಗಿ ವಾಕ್ಯವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸ ಬೇಕು. || ೩೩ ||

ಬರೇ ತರ್ಕವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸುವವನಿಗೆ (ತನಗೆ) ಬೇಕಾದ ಬಿಡು ಗಡೆಯು ಸಿಕ್ಕಲಾರದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅವನಿಗೆ (ಬೇರೆ) ಅನರ್ಥಗಳು ಗಂಟು ಬೀಳುತ್ತವೆ:—

(ಉದಾಹರಣಾರ್ಥವಾಗಿ) ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು (ಸಂಪೂರ್ಣ ವಾಗಿ) ಅಲ್ಲಗಳೆದು, ಬರೇ ಅನುಮಾನ (ಅಥವಾ ತರ್ಕವನ್ನು) ಆಶ್ರಯಿಸಿದ ಬೌದ್ಧರು ಆತ್ಮವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ (ಹುಚ್ಚುತನದ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ) ಬಂದು ಮುಟ್ಟಿದರು. || ೩೪ ||

ಮತ್ತು (ಶ್ರುತಿಯನ್ನು) ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರೂ ಏನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳಂತೆ ಶ್ರುತಿಯೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗದಿದ್ದ ಹೊಸ ವಿಷಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಸಾಧನವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.) ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಬೇಕಾದರೆ, (ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಳಗೆ ಬರೆದ ನಾಲ್ಕುರಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸಂಗತಿಯು ಕಾರಣವೆಂಬದು ಸರ್ವಸಮ್ಮತವು.) (೧) ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಮೊದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗಿರುವ ಮಾತನ್ನೇ ಹೇಳುವದು; (೨) ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಸಂಗತಿಗೆ) ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದು; (೩) (ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ, ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಹೇಳದೆ) ಸಂಶಯಬರುವಂತೆ ಹೇಳುವದು; ಅಥವಾ (೪) ಯಾವುದೇ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳದೆ, (ನಿರರ್ಥಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗಿಸುವದು.) ಆದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ (ಯಾವುದರ ಆಧಾರದಿಂದಲೂ ವೇದವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ) ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ:—

(ಮೇಲಿನ ನಾಲ್ಕುರಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನವೆರಡು ವೇದದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಲಾರವು. ಯಾಕೆಂದರೆ-) ಆತ್ಮನು (ದುಃಖಿಯಾದ ಸಂಸಾರೀ ಜೀವನಾಗಿರದೆ) ನಿರ್ದುಃಖಿಯಾದ (ಆನಂದರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುವ ಸಂಬ) ಮಾತು (ವೇದದ ಹೊರತು) ಎರಡನೆಯ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೂ ಗೊತ್ತಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತನ್ನು ವೇದವು (ಮಾತ್ರ) ಚನ್ನಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ವೇದದಿಂದ ಗೊತ್ತಾದ ಈ ಮಾತನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾರವು. ಅರ್ಥಾತ್ ಅವುಗಳಿಂದ ಅದು ಬಾಧ್ಯವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ಉಪನೆಯ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿದೆ.) ಆದುದರಿಂದ (ಇಂತಹ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವ) ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದೆಂದು ಯಾವನು ಹೇಳಬಲ್ಲನು ? || ೩೫ ||

(ಇನ್ನು, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ೩ನೆಯ ಮಾತೂ ಶ್ರುತಿಯ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವೇದವು) ಸಂದಿಗ್ಧ ಸಂಗತಿಯನ್ನೇನೂ ಹೇಳಿಕೊಡುವದಿಲ್ಲ :—

(ವೇದವು ಹೇಳಿಕೊಡುವ ಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಏನೂ ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ದೃಶ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ— ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ವೇದೇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆಯೋ— ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಹೋದ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತೆ, ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕರೂಪ) ಅನುಮಾನದಿಂದ, ಎಲ್ಲ ಸಂಶಯಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾದ ಅನಾತ್ಮವನ್ನೆಲ್ಲ ಹೊಡೆದುಕಾಳಿದ ಮೇಲೆ (ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆದ) ಆತ್ಮನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ (ವೇದ) ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸಂದೇಹವು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿತು ? || ೩೬ ||

ಮತ್ತು :—

ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನರೂಪನಾಗಿರುವದರಿಂದ (ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನೂ, ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ.) ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯವಾಗಲಿ (ವಾದ-

ವಿವಾದವಾಗಲಿ) ಇರುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವುದರಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹವು ಬರುವದೋ, ಅದು (ವೇದಾಂತಗಳಿಂದ ಅರಿಯಬೇಕಾದ) ಆತ್ಮನೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಪಂಡಿತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಮತ್ತು ವೇದವಾದರೂ ಇಂತಹ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ, ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದ, ಅದು ಸಂಶಯಚ್ಛಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಲಾರದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.) || ೩೭ ||

(ಇನ್ನು ವೇದದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದಾದ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಮಾತೂ ಇಲ್ಲಿ ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವೇದವು) ಯಾವ ಚ್ಛಾಸವನ್ನೂ ಮಾಡಿಕೊಡುವದಿಲ್ಲೆಂಬ ಮಾತು ಬಹು ದೂರೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ :—

(ವೇದದ ಉಪದೇಶವು ಒಂದು ಸುಲಭವಾಗಿಯೇ) ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ. (ಆದರೂ ನಾವು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ದೋಷವು ನಮ್ಮದೇ ಹೊರತು ವೇದದ್ದಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯೇ ತೀರ ಮಂದವಿದ್ದು, ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ವೇದವೇನು ಮಾಡಿತು? ಆದುದರಿಂದ) ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ಇದರ ಅರ್ಥವು ಯಾವನಿಗೆ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲವೋ, ಅಂತಹ ಮನುಷ್ಯನು ಮಾನವಾಕಾರದ (ಮಣ್ಣಿನ) ಹೆಂಡಿಯೆಂದೇ (ತಿಳಿಯಬೇಕಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಜಡಮೂರ್ಖನಿಗೆ ವೇದ) ಶಾಸ್ತ್ರವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಬೋಧಿಸಬೇಕು ? || ೩೮ ||

ಪೂ. ಪ:— (ವೇದವಾಕ್ಯವೇ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವೆಂದರೆ ಅಖಂಡ ಪದಾರ್ಥರೂಪವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ನೀವು ಹೇಳಿದಿರಿ. ಆದರೆ ಇದು ಬರೇ ನಿಮ್ಮ ಊಹೆಯೆಂದು ನಮಗನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ, ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಪಯೋಗಮಾಡಬೇಕೆಂದು ವೇದವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ.)

ಉತ್ತರ:— (ಹೀಗೆನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ವೇದ) ವಾಕ್ಯವೇ ಅನ್ವಯ

ವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ಮುಖಾಂತರವಾಗಿ, ಅವಾಕ್ಯಾರ್ಥರೂಪವಾದ * ಆತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ವೇದವೂ ಸಹ ಆತ್ಮಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಾಗಿ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ.) ಈ ಮಾತಿನ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ವೇದ ವಾಕ್ಯಗಳೊಳಗಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನೇ ಕೊಡಬಹುದು: (ವೇದಗಳು ನಾಲ್ಕು ಇದ್ದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವೇದಕ್ಕೂ ಒಂದೊಂದು ಮಹಾವಾಕ್ಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ವಾಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ, ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನೂ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆಯಾ ವೇದವು ಬೇರೆಬೇರೆತರದ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ತರದ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ **ಅವಾಂತರ ವಾಕ್ಯ**ಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಹೀಗೆ ಆಯಾ ವೇದದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ, ಈ ಅವಾಂತರ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವು. ಇನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವೇದದೊಳಗಿನ ಈ ಅವಾಂತರ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ, ಅವು ವಿವರಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ, ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಪದ್ಧತಿಯೇ ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವದೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಒಟ್ಟಿನಮೇಲಿಂದ ವೇದದೊಳಗಿನ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಮುಖವಾಗಿಯೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.)

(ಇಲ್ಲಿ ಈಗ ಸಾಮವೇದದ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ'- 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ'- ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯವನ್ನೂ, ಮತ್ತು ಯಜುರ್ವೇದದ 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ'- 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿದ್ದೇನೆ'- ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯವನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಸಾಮವೇದದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗವಾದ ಛಾಂದೋ-

* ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭೇದ ಅಥವಾ ಸಂಸರ್ಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಒಂದೇ ಅಖಂಡ ಪದಾರ್ಥದ ದೀರ್ಘವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವು ದ್ವೈತಾತ್ಮಕವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. ಎಂತೆಯೇ ಅದು ಅ.ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಗೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಯಜುರ್ವೇದದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗವಾದ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವು:—

‘ಈ ಗಂಧವನ್ನು ನಾನು ಮೂಸಿನೋಡಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ’ (ಛಾಂ. ಉ. ಲ. ೧೨. ೪. ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯು ತನ್ನ ಆಯಾ ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ, ಮೂಗು ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವದಷ್ಟೇ? ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞೇಯ, ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ತ್ರಿಪುಟೀರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಳಗುತ್ತಿರುವವನೇ ಆತ್ಮನು. ಅವನೇ ಆ ತ್ರಿಪುಟಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ) ತಾನು ಏನೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಗಳಿಗೀಡಾಗದೆ (ತ್ರಿಪುಟೀವ್ಯವಹಾರವನ್ನೆಲ್ಲ) ಅರಿಯುವವನೇ ಆತ್ಮನೆಂದೂ, ಅವನೇ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ (ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶನಾದ) ಜ್ಯೋತಿಯೆಂದೂ (ಛಾಂದೋಗೋಪನಿಷತ್ತೆಂಬ) ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. || ೩೯ ||

(ಆದರೆ ಇದರಿಂದ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮಹಾವಾಕ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕರೂಪತರ್ಕವು ಅವಶ್ಯಕವೆಂದು ವೇದವು ಹೇಗೆ ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವ.) 'ಅದು ಸತ್ಯವು; ಅದೇ ಆತ್ಮವು; ಅದು ನೀನಿರುವಿ' (ಛಾಂ. ಉ. ಲ. ೭. ೨) ಎಂಬ (ಮಹಾವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ) ಉಳಿದ ಭಾಗವೆಲ್ಲ (ಆಧೀನವಾಗಿ, ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕಾಗಿ) ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. (ಉದಾ:) “ಕಣ್ಣೊಳಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ಈ (ಪರಮ) ಪುರುಷನೇ” (ಛಾಂ. ಉ. ಲ. ೭. ೪) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ “ಈ ಗಂಧವನ್ನು ನಾನು ಮೂಸಿನೋಡುತ್ತೇನೆ” (ಛಾಂ. ಉ. ಲ. ೧೨. ೪) ಎಂಬಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ, (ಶ್ರುತಿಯು ಜೀವನ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ಮತ್ತು) ನಿದ್ರೆಯೆಂಬ ಮೂರೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿ, ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಇರಲೇಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವದು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದಲೇ ಸರಿ.)

(ಇದಾಯಿತು ಛಾಂದೋಗ್ಯದ ಮಾತು.) ಇದರಂತೆಯೇ (ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ) ' ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ ' (ಬೃ. ಉ. ೧. ೪. ೧೦. ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಉಳಿದುದು) ಅರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಆ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆತ್ಮವೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಉಳಿದ ಭಾಗವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಭಾಗದಲ್ಲಿಲ್ಲ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಸರಣಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದೇ ಆತ್ಮತತ್ವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುವರೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ) :—

(' ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ' ನಾನು ' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ವೇದವು ಮೊದಲು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು " ಆತ್ಮನು ಯಾಕೆಂದರೆ) ಯಾವ ಈ (ಆತ್ಮನು ಹೃದಯದೊಳಗಿರುವನೋ, ಪ್ರಾಣಗಳೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿರುವನೋ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನರೂಪಪ್ರಕಾಶವುಳ್ಳವನಾಗಿರುವನೋ ಅಂಥವನೇ ಆತ್ಮನು " ಬೃ. ಉ. ೪. ೩. ೭) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ, (ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತರದ ಯುಕ್ತಿಗಳೆಂದರೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕರೂಪತರ್ಕದಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ) ವೇದವು, ಇಲ್ಲಿ ' ನಾನು ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು (ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕರೂಪ ತರ್ಕದಿಂದ) ' ಅನಾತ್ಮವನ್ನೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಗಳೆದೂ ಉಳಿದಿರುವ ಅಂತರಾತ್ಮನೇ ' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವ(ದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ||೪೦||

ಪೂ. ಪ:— ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ' ನಾನು ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ವೇದವು ಆತ್ಮನೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತದೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಏಕೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು ?

ಉತ್ತರ:— ಯಾಕೆಂದರೆ:—

ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ಬೆಂಕಿ ಮತ್ತು ಮಾತಾಡುವ ಶಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲದಂತಾದ ಮೇಲೂ (ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ಬೆಳಕೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲದಂತಾದ ಮೇಲೂ, ನಮ್ಮ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಹೊರಗಿನ ಬೆಳಕೆಲ್ಲ ಹೋದ ಮೇಲೂ) ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಳಗುತ್ತಿರುವ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ

ವಾದ ಅರಿವೊಂದು (ಎಂದರೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆ, ಚೈತನ್ಯ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನವೊಂದು) ಮಾತ್ರ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು (ದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.) ಅದೇ (ಸಮ್ಮು) ಆತ್ಮವು. (ಹೀಗೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಎಂದರೆ ಬೃ. ಉ. ೪.೩.೬ ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ' ನಾನು ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದು ಮಾಡಬೇಕು.) || ೪೧ ||

(ಇಷ್ಟೇಅಲ್ಲ; “ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನೇ, ಈ ಪುರುಷನಿಗೆ ಬೆಳಕು ಯಾವದು?... ಎಲೈ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನೇ, ಸೂರ್ಯನೂ ಅಸ್ತನಾಗಿ, ಚಂದ್ರನೂ ಮುಳುಗಿ, ಬೆಂಕಿಯೂ ಆರಿಹೋಗಿ, ಮಾತೂ ಇಲ್ಲದಂತಾದ ಮೇಲೆ, ಯಾವ ಬೆಳಕು ಈತನಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿರುವದು ? ”— ಎಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ಬೆಳಕೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲದಂತಾದ ಮೇಲೆ ನಾವು ಯಾವ ಬೆಳಕಿನ ಸಹಾಯ ದಿಂದ ಸಮ್ಮು ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನರಿಯುತ್ತೇವೆ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ “ಆತ್ಮನೇ ಈತನಿಗೆ ಬೆಳಕಾಗಿರುವನು. ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಈತನು ಇರು ತ್ತಾನೆ, ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾನೆ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಾನೆ, ಮತ್ತು ಹಿಂದಿರುಗು ತ್ತಾನೆ. ” ಎಂಬ ಉತ್ತರವು ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ‘ ಆತ್ಮ ’ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳು * ಇರುವದರಿಂದ, ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕು ? ಎಂದು ಜನಕನು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನಿಗೆ ಪುನಃ ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡು ತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ) ಕೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಮುನಿಯು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ (ಉತ್ತರಕೊಡು ತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ) :—

“ ಆತ್ಮನು ತನ್ನ (ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆ) ” ಎಂಬ (ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿ, “ ಆ ಆತ್ಮನು ಯಾರು ? ” ಎಂದು (ಜನಕನು ತಿರುಗಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿ ದ್ದಕ್ಕೆ), (ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ)ಮುನಿಯು “ ಬುದ್ಧಿಯ ಆಚೆಗಿರುವ, ಸ್ವರೂಪ ದಿಂದಲೇ (ಎಂದೆಂದಿಗೂ) ಮುಕ್ತನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನೇ (ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳು ತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನೆಂದು) ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ‘ ನಾನು ’ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ‘ ಆದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮನೇ ’ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾಗುವದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.) || ೪೨ ||

* ಇವಕ್ಕೆ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ ಅಥವಾ ಅಹಂಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ.

ಆದುದರಿಂದ ಹೀಗೆ 'ನಾನು' ಎಂಬದರ ನೆಪದಿಂದ (ಇಲ್ಲಿ) ಒಳಗಿರುವ ಶುದ್ಧ ಆತ್ಮನೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ 'ನಾನೆಂಬ (ಬುದ್ಧಿ) ವೃತ್ತಿಯು' ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿಕೊಂಡೇ, ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆಂಬವನ್ನು ಕೆಳಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ :—

(‘ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ’ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ‘ನಾನು’ ಎಂಬದು ಶುದ್ಧಾತ್ಮನ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವದೆಂದೂ, ಶುದ್ಧಾತ್ಮನೇ ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಎಂದರೆ ‘ನಾನು’ ಎಂಬದರ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ನಾವು ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವು. ಆದರೆ ‘ನಾನು’ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ‘ನಾನು’ ಎಂಬದು ಇರುವವರೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ‘ನಾನೆಂಬದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವಾಗ ತಾನು ಮೊದಲು ನಾಶವಾಗಿಯೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ) ‘ನಾನೆಂಬದು ನಾಶವಾಗಿ ಹೋದರೂ, ಅದರಿಂದಲೇ (ಮುಮುಕ್ಷುವು) ಆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ‘ನಾನೆಂಬದು (ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ) ಕಾರಣವಾಗುವದೆಂದು (ಹೇಳಿದರೆ ಏನೂ ತಪ್ಪಾಗುವದಿಲ್ಲ.) ||೪೩||

ಎಂತೆಯೇ (೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ‘ನೀನು’ ಎಂಬದಕ್ಕೆ) “ ನಾನೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ದೇಹವಾಗಲಿ, ಇಂದ್ರಿಯವಾಗಲಿ,....” ಅರ್ಥವಲ್ಲೆಂದೂ, (ಆದುದರಿಂದಲೇ ‘ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ,’ ಅಥವಾ ‘ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ’ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು ಏನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಮಾಡಿದ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು ಎಂದರೆ ಸಿದ್ಧಮಾಡಬೇಕಾಗಿವೆ ಮಾತು, ಈ ತರದಿಂದ ಅನೇಕ) ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಂತಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅದರ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ :—

(ಪೂ. ಪ — ‘ನಾನು’ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿದರೂ ಸಹ ‘ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆಂಬ ವಾಕ್ಯದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವು

ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆಂಬ ಶ್ರುತಿಗೂ 'ನಾನು ದುಃಖಿಯಾದ ಸಂಸಾರೀ ಜೀವನಿದ್ದೇನೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಮೇಳೆಯೊಂದುವದಿಲ್ಲ.)

ಉತ್ತರ:— (ಹೌದು. 'ನಾನು' ಎಂಬದಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿ, ದೇಹ ಮೊದಲಾದ ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ, ನೀವು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ 'ನಾನೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಅಲ್ಲಿ ಅಂತರಾತ್ಮನ ಸೂಚಕವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣದ ವಿಷಯವೇ ಬೇರೆ, * ಶ್ರುತಿಯ ವಿಷಯವೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾದಂತಾಯಿತು. ಎಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು, ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಅನಾತ್ಮವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗಮ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು, ಅತೀಂದ್ರಿಯನಾದ ಆತ್ಮನು ಪೇದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾದಂತಾಯಿತು. ಇನ್ನು, ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಒಂದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಭೇದ ಅಥವಾ ವಿರೋಧವುಂಟಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಷಯವೇ ಬೇರೆ, ಮತ್ತು ಶ್ರುತಿಯ ವಿಷಯವೇ ಬೇರೆಯಾದುದರಿಂದ, ಅವುಗಳೊಳಗೆ ವಿರೋಧವುಂಟಾಗುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಕೆಳಗಿನ ಎರಡು ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.)

'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದದ (ಸರಿಯಾದ) ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದವನೂ ಕೂಡ, ('ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಆ ಮಾತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ- (ಎಂದು ಪೂರ್ವವಾದಿಯು) ಹೇಳಿದರೆ, (ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ; 'ನಾನು' ಎಂಬ) ಶಬ್ದವು ಅಂತರಾತ್ಮನನ್ನು ತೋರಿಸುವದೇ ಹೊರತು ಅನಾತ್ಮವನ್ನಲ್ಲ. || ೪೪ ||

ಮೇಲಿನ ನುಡಿಯನ್ನೇ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಚ್ಛೇದಿಸುತ್ತಾರೆ:—

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಬಹಿರ್ಮುಖವಾಗಿರುತ್ತವೆ. (ಎಂದರೆ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲ ಹೊರಗಿನ ಅಥವಾ ನಮ್ಮಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಅನಾತ್ಮ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿಷಯೀಕರಿಸುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು, ಆತ್ಮನನ್ನು ಅವು ತಿಳಿಯಲಾರವು. ಆದರೆ ' (ನೀನು) ಸದ್ರೂಪ ನಿರುವಿ' ಎಂಬ (ವೇದ) ವಾಕ್ಯವು ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನೇ (ತಿಳಿಸಿ ಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ) ಹೊರಟಿರುವದರಿಂದ, ಅದು ಅವನನ್ನೇ ಚೆನ್ನಾಗಿ (ತಿಳಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದುದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಗೂ ಉಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ವಿರೋಧವಾಗಲಾರದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.) || ೪೫ ||

ಅದುದರಿಂದ (ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಾಗದಿರುವದರಿಂದ) ಮದಿಕಡ್ಡಿಯ (ಪದರುಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವಂತೆ), ಬುದ್ಧಿಯ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನು, ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೇ ಇರುವ ಅರಿಯುವವ, ಅರಿಯುವ ಸಾಧನ, ಮತ್ತು ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರಲೇಬೇಕೆಂದು ಅನ್ವಯವೃತ್ತಿರೇಕಗಳಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, (ಆಮೇಲೆ) 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ (ಶ್ರುತಿ) ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಮೊದಲಿಲ್ಲದವನು..' (ಬೃ. ಉ. ೨-೫-೧೯) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಆತ್ಮನೇ ಅವನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದನ್ನೇ (ಕೆಳಗಿನ ಸುಡಿಯಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ :—

ಯಾವ ಚೈತನ್ಯ ಜ್ಯೋತಿಯಿಂದ (ಮಾತ್ರ) ' ನನಗೆ ಸುಖವಾಗುತ್ತದೆ' 'ದುಃಖವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ (ಕ್ಷಣ ಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ) ಅನಿತ್ಯ ಅನುಭವಗಳೆಲ್ಲ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವವೋ, (ಎಂದರೆ ಯಾವನ ಆಶ್ರಯದಿಂದ ಇವೆಲ್ಲ ಭಾಸವಾಗುವವೋ) ಅವನೇ ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು (ಆ ಮಹಾ) ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು. || ೪೬ ||

'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ,' 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು, ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಉಪಕರಣ, ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣರೂಪದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ದ್ವೈತರೂಪ ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನೆಲ್ಲ

ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವ, ಮತ್ತು ಸಜ್ಜಿದಾನಂದ ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು, ಅವನ (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನ) ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಸಂಶಯ, ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ, ಅಥವಾ ತಿಳಿಯದಿರುವಿಕೆಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿ (ನಮ್ಮ) ಕೈಯೊಳಗಿರುವ ನೆಲ್ಲಿಯಕಾಯಿಯಂತೆ (ನಮ್ಮ ಸ್ವಾಧೀನವಾಗುವ ಹಾಗೆ) ನೇರಾಗಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆಂದು ಎಷ್ಟೋ ಸಾರೆ ಹೇಳಿದೆವು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು (ಮೀಮಾಂಸಕರು ಅಕ್ಷೇಪಿಸಿ) ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ನೀವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ (ಸರಿಯಾದ) ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವು (ಎಂದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳು ಆತ್ಮ) ವಸ್ತುವನ್ನು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ವರ್ಣಿಸಿ ಹೇಳುವವೇ ಹೊರತು, (ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ * ಕರ್ಮಪರವೇದದಂತೆ ಯಾವ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನೂ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅವು ಇದ್ದುದರ) ಅನುವಾದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾಗಲಾರವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟುದು ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಆಧಾರವೇ ಬೇಕು. ಉದಾ:) 'ನದಿಯ ದಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಹಣ್ಣುಗಳಿರುತ್ತವೆ' (ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಸಟಿಯೇ ದಿಟವೋ ಎಂಬದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಆ ನದಿಯ ದಂಡೆಯವರೆಗೆ ಹೋಗಿ, ಅಲ್ಲಿ ಹಣ್ಣುಗಳಿರುವವೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದನ್ನು ನೋಡಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮೀಗೆ) ಈ ತರದ (ಬರೇ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕವಾದ) ವಾಕ್ಯಗಳು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೆ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವವೆಂದು ಯಾರೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸಂಬುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ತರದ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ (ಅಥವಾ ಅನುವಾದಕ) ವೇದ (ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲೆಂದೂ,

• ವೇದವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಪರವೇ ಇರುವದೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದೊಳಗಿನ ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ಪುನಶ್ಚವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಅವು ಬರೇ ಸ್ತುತಿಪರವೆಂದರೆ * ಅರ್ಥವಾದವಾಗಿರುವವೆಂದೂ,) ವಿಧಿಪರವೆಂದರೆ (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ವೇದಭಾಗಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವವೆಂದೂ,) ಆ ಮೂಲಕವೇ ಅವಾದರೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು (ಹೇಳಬಹುದೆಂದೂ), ತಿಳಿಯುವದು ಯುಕ್ತವು. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ವೇದಭಾಗಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೊದಲಾದ) ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಆ ಬಗ್ಗೆ ಅದು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.)

ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ:— (ಸರಿ. ನೀವನ್ನುವದು ಸಿಜವು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥನೆಮಾಡುವದು ಸಿಜವದೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲೆಡೆಗೂ ಹೀಗೆ ಆಗಲೇಬೇಕೆಂದು ಹಟಹಿಡಿಯುವದು ಮಾತ್ರ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಕ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ವಿಷಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವಂತಿರುವದೋ, ಅಂಥಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನೀವು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಸರಿಯಾದೀತು. ಆದರೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ', 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ವೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಮಾತು ಹಾಗಲ್ಲ. ಅವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೊದಲಾದ ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರನಾಗದಂತಹ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಎಂದಮೇಲೆ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಸಮರ್ಥಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವದು ಹುಚ್ಚುತನವೇ ಸರಿ. ಅದುದರಿಂದ ಇಂತಹ) ಅನುವಾದಕ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೊದಲಾದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ನಿಲುವಲಾರದ, ಅತಿರಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯವಾದ (ಆತ್ಮನನ್ನು) ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತವೆ.

* "ಪ್ರತಿಶ್ಚ್ಯುನಿವಾನ್ಮತರಪಂ ವಾಕ್ಯಮರ್ಥವಾದಃ" (ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹ ೧೨೨) ವೇದದೊಳಗಿನ ಯಾವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲವೋ, ಅವು ಕರ್ಮವಿಧಾಯಕ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವೆಂದು ತಿಳಿಯದೀಳು. ಮತ್ತು ಆ ಕರ್ಮದ ವಿವರಣೆಗಾಗಿ ಕೆಲವು ಸ್ತುತಿಪರವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳೂ, ಬೇರೆ ಕೆಲವು ನಿಂದಾಪರವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಇವೆರಡೂತರದ ವಾಕ್ಯಗಳು 'ಅರ್ಥವಾದ' ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ-ಅಂತರ್ಭೂತವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

(ಮತ್ತು 'ಏ ರಾಮಾ, ಏಳು' ಎಂದು ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು) ಮಲಗಿದ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತದಷ್ಟೇ! * (ಇವು ಮಲಗಿದ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕುರಿತು ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಮಲಗಿದ ಮನುಷ್ಯನ ಅಜ್ಞಾನಾವಸ್ಥೆಯಾದ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೊಲಗಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವವು. ಅದರಂತೆಯೇ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಾದರೂ) ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಂತೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಸುರುವು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ:—

(ಯಾವುದೊಂದು ವಸ್ತುವು ಜಡವಿದ್ದು, ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತಿಳಿಯದಿದ್ದಾಗ, ಅಥವಾ ಅದರ ಒಗ್ಗಿ ಏನಾದರೂ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟುವದು ಶಕ್ಯವಿದ್ದಾಗ, ಅಂಥಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತವೆ.) ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. (ಆದುದರಿಂದ) ಅವನಿಗೆ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣದ † ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಇಲ್ಲ. (ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾಗುವ) ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳೂ ಅವನಿಗಿಲ್ಲ. (ಎಂದಮೇಲೆ) ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. || ೪೭ ||

(ಹಾಗೂ ನಮಗೆ ಏನಾದರೊಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ, ಆ ಕಾರ್ಯಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಏನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಕಾರಿಕ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗವೀಳುವಂತಹವು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಏನಾದರೊಂದು ಇಚ್ಛೆಯುಂಟಾದ ಹೊರತು ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ನಾವು ಕೈಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲ (ನಮ್ಮ) ಇಚ್ಛಾ

* ಮು.ದ. ೪೬ರ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೦೫-೧೦೬ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಇದು ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಸೃ. ಸ. ೧-೪೯ ನೋಡಿರಿ.

ಪೂರ್ತಿಗಾಗಿಯೇ (ಇರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ) ಒಳಗಿರುವ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದ್ದಾನೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಬಯಕೆ ಅಥವಾ ಇಚ್ಛೆಯಾಗುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ವೇನಂದರೆ— ಯಾವ ವಸ್ತುವು ನಮ್ಮಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೋ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛೆಯುಂಟಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗಾಗಿರುವದೋ, ಅದೇ ಒಡವಾದ-ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ನಾಗಿರುವದರಿಂದ) ಅವನು ಬೇರೆಯವರಿಗಾಗಿ ಇರುವವನು ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಅನುಷ್ಠಾನ ತನಗಾಗಿಯೇ ತಾನಿರುವವನು; ಅಥವಾ ಸ್ವಾರ್ಥನು. ಆದುದರಿಂದ) ಅಪ್ರಮೇಯನು. (ಹೀಗೆ) ಆತ್ಮನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ (ಯಾವ) ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಸಿಗಲಾರದವನೆಂದು (ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.) || ೪೮ ||

ವೇದವಾದರೂ ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ:—

ದೃಶ್ಯವಾದ, ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ (ಎಂದರೆ ದೇಶ, ಕಾಲ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಅಂತವುಳ್ಳ ಅಥವಾ ನಿಯಮಿತವಾದ), ಹೊರಗಿನದಾದ, ಅಥವಾ ರೂಪ ಮೊದಲಾದ (ಇಂಪ್ರಿಯಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಮಾತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಬಲ್ಲದು. ಆದರೆ; ಆತ್ಮನು ಇಂತಹ (ಎಲ್ಲ) ವಸ್ತುವಿಗೂ ವಿಪರೀತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ (ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದ ಮತ್ತು) ಬ್ಲಾಸಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ (ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ) ಯಾರೂ ನೋಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. || ೪೯ ||

ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ವೇದವು ಆದರದಿಂದ 'ನೋಟವನ್ನು ನೋಡುವವನಾದ....' (ಬೃ. ಉ. ೩. ೪. ೨), (ಮತ್ತು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರೊಳಗಿದ್ದು, (ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪನೇ) ಆಗಿದ್ದ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ನೋಡುವದು (ಯಾರಿಗೂ) ಶಕ್ಯವಲ್ಲೆಂಬ ನ್ಯಾಯಬದ್ಧವಾದ ಮಾತನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. || ೫೦ ||

ಅನುಮಾನ(ವೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಅತ್ಯನು) ವಿಷಯನಾಗುವದಿಲ್ಲ
ವೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು * ಕಾರಣವುಂಟು:—

ಎಂದೂ ಸಂಗತಿಗಳ ನಡುವೆ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಒಂದೇನವನೆ ಸಂಬಂಧ
ವಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಪೊದಲು ಮನಗಂಡ
ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ, ಅನುಮಾನವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಅನು
ಮಾನದಿಂದ ಊಹಿಸಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವಿಗೂ, ಮತ್ತು ಯಾವುದರ ಮೇಲಿಂದ
ಅದನ್ನು ಊಹಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದೋ ಆ ವಸ್ತುವಿಗೂ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವಿರುವ
ದೆಂಬದನ್ನು ಪೊದಲು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗು
ವದು. ಉದಾ: "ಈ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೊಗೆ
ಇದೆ" ಎಂಬದೊಂದು ಊಹೆಯು. ಇಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಊಹಿಸಲ್ಪಡ
ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವು ಬೆಂಕಿಯು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಿಯ ಹೊಗೆಯಿಂದ
ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಬೆಂಕಿಯಿರಲೇ
ಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಏಕೆ ಬಪ್ಪಬೇಕು? ಯಾಕೆಂದರೆ, "ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಹೊಗೆ
ಯಿರುವದೋ, ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬೆಂಕಿಯು ಇದ್ದೇಯಿರುವದೆಂಬದು ಸಮ್ಮ
ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವದ ಮೇಲಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಮಾತಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ ಹೊಗೆ
ಹೊಗೆಗೂ ಬೆಂಕಿಗೂ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂಬದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣ
ದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ಮಾತ್ರ, ಅಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನದ ಅಟವು ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ.
ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಇಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅನುಮಾನವೆಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಮೇಲೆಯೇ
ಬೀವಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಪೇಳಿದಂತೆ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಲ್ಲ ಹೊರಗಿರುವ
(ಚದವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ) ಗ್ರಹಣಮಾಡಬಲ್ಲದು. ಆದರೆ ಅತ್ಯನು
ಹೊರಗಿರುವ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಅವನು ಸಮ್ಮ ತೀರ ಬಳಸ ಸ್ವರೂಪವೇ
ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಅವನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು.)
ಎಂತೆಯೇ ಅತ್ಯ ಮತ್ತು ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ನಿತ್ಯ) ಸಂಬಂಧವಿರುವ
ದೆಂಬದನ್ನು (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಆದುದ

* ದೃಗ್, ದೃಶ್ಯವಿವೇಕಶ್ಚ ಸುಖಂ, ಅತ್ಯನು ನೋಡಲ್ಪಡಲಾರನೆಂದು ಖಾ ನೆಯ
ಸುಖಿಯಲ್ಲಿ ವೇದವು ಹೇಳಿದೆ. ಆ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋದ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು
ಹೋದಿ. ಖಾ ನೆಯ ಸುಖಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ರಿಂದ) ಅನುಮಾನದಿಂದಾದರೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ || ೫೧ ||

ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣ, ಅದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ (ಪ್ರಮಾತ್ರ), ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವೆಂದು (ತ್ರಿಪುಟೀಕೂಪದಿಂದ) ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ, ಹೊರಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಬಾಹ್ಯ-ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ತಿಳಿಯಬಲ್ಲವು. ಮತ್ತು ಅಂತಹ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೇ ಮಾತ್ರ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಬಳಗಿನ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಅಪು (ಎಂದಿಗೂ ಸಮರ್ಥವಾಗಲಾರವು. ಎಂದ ಮೇಲೆ, ಇದರಿಂದಲೆ, (ನಾವು) ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ:—

ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಎಷ್ಟು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೂ, ಅದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವದು (ಶಕ್ಯವಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮನನ್ನು ನೋಡಬಯಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಲಾರನಾದುದರಿಂದ, ವೇದವು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.) || ೫೨ ||

ಹೀಗೆ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾದ (ಆತ್ಮನು) ವ್ಯವಹಾರೋಪಯೋಗಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೇದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ:—

ಅಸ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಣಗಳವರೆಗಿನವೆಲ್ಲ (ಎಂದರೆ ದೇಹವಾಗಲಿ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಾಗಲಿ, ಪ್ರಾಣವಾಗಲಿ) ಆತ್ಮವಲ್ಲೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಯತಿಯು (ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಆಶ್ಚರ್ಯದಿಂದ 'ಹಾಗಾದರೆ')

ನಾನು ಯಾರು?' ಎಂಬ ಸಂದೇಹಕ್ಕೊಳಗಾದೊಡನೆ, ವೇದವು 'ಅದು (ನೀನು) ಇರುವಿ' ಎಂದು ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತದೆ. || ೫೩ ||

ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕನ್ಯಾಯವನ್ನು ('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳ) ಅರ್ಥಗಳು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ವರೆಗೆ ಹಿಂಬಾಲಿಸಬೇಕು. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು) ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದವನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. (ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕನ್ಯಾಯವನ್ನು ಮೂಲದ ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಎಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅದರೂ ಅದು ಬಹು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳುವದು ಸರಿಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದುದರಿಂದ ದೃಗ್-ದೃಶ್ಯವೇಕದಿಂದಲೂ, ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾದ ವಸ್ತುಗಳು (ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾಗದೆ, ಆ ವಸ್ತುಗಳ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೆ) ಸಾಕ್ಷಿ(ಯಾಗಿರುವ ವಸ್ತು ವೆಂಬ) ವಿವೇಕದಿಂದಲೂ, ಮತ್ತು ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದಲೂ, ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ (ಮತ್ತೆ ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕನ್ಯಾಯವನ್ನು) ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತೇವೆ:—

(ದೃಶ್ಯವಾದ ಕೊಡವು ಅನಾತ್ಮವೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ನಾನೇ ಕೊಡವೆ'ದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವು ನೋಡುವವನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರಲೇಬೇಕು. * ಆದರೆ) ಕೊಡದಂತೆ ದೇಹವೂ ದೃಶ್ಯವೇ. (ಮತ್ತು) ದೇಹದಂತೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಾದರೂ (ದೃಶ್ಯವೇ.) ಇಂದ್ರಿಯಗಳಂತೆ ಮನಸ್ಸಾದರೂ (ದೃಶ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ.) ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನಂತೆ ಬುದ್ಧಿ (ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣವಾದರೂ ದೃಶ್ಯವೇ ಸರಿ. ಹೀಗೆ ಇವೆಲ್ಲ ದೃಶ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅರಿಯುವ ಆತ್ಮವಸ್ತುವು, ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರಲೇಬೇಕು.) || ೫೪ ||

ಅದರಂತೆಯೇ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣವಾದಿಂದ ಸಂಬಂಧವಾದ, ಮತ್ತು

ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾದ ವಸ್ತುಗಳ (ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ, ಆತ್ಮನು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವನೆಂದು (ಪೇಳುತ್ತಾರೆ):—

(ಅನಾತ್ಮಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹುಟ್ಟುವ) ಮೊದಲು ಅವು ಅಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದು, (ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯಿಂದ) ಸತ್ಯವೆಂದು (ತೋರುತ್ತದೆ), ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಲೇ ಸತ್ಯವೆಂದು (ತೋರುವ) ಅವು (ಇನ್ನೊಂದು ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ನಾಶವಾಗಿ ಮೋಗುವವರಿಂದ) ಅಸತ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗುವದು ಅನಾತ್ಮ(ವಸ್ತುವಿನ) ಸಹಜ ಸ್ವಭಾವವೇ ಇರುತ್ತದೆ. (ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುಗಳ ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಎಡೆಬಿಡದೆ ನೋಡುತ್ತಿರುವ) ಸಾಕ್ಷೀ(ರೂಪನಾದ) ಆತ್ಮನು, ಇದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತನಾಗಿರಲೇಬೇಕು. (ಎಂದರೆ ಅವನು ಎಂದಿಗೂ ಬದಲಾಗದಂಥವನೂ, ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾಗದಂಥವನೂ ಇರಲೇಬೇಕು.) || ೫೫ ||

ಹೀಗೆ ಮೇಲೆ (೫೪ನೆಯ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳು (ಎಂದರೆ ಜಡವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಮೊದಲುಮಾಡಿ ಬುದ್ಧಿಯವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ) ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವವರಿಂದ, ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವವನೊಬ್ಬನು (ಅವುಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರಲೇಬೇಕೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನೋಡುವವನಿದ್ದಹೊರತು, ಯಾವೂ ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುಗಳಾಗಲಾರವಷ್ಟೇ?) ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಆತ್ಮವಾಗಲಾರವೆಂಬದನ್ನು (ಹೀಗೆ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದು. (ಈ ರೀತಿ ಅವು ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಮೇಲೆ) ಅವುಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟಧರ್ಮಗಳಾವವೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. (ಮತ್ತು) ಅವು (೧) ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವವು, (೨) ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾಗಿರುವವು, ಎಂಬವೇ ಮೊದಲಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ವಿಟ್ಟುಪಿಡಬೇಕು. (ಆದರೆ ಅವುಗಳಂತೆಯೇ) ಅಹಂಕಾರವಾದರೂ ದೃಶ್ಯವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವವನೊಬ್ಬನು (ಅದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ) ಇರಲೇಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವದು. ಇದನ್ನೇ (ಕೆಳಗಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—

(ದೇಹದ ಹೊರಗಿದ್ದು ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮ್ಮ ದೇಹವು 'ದೃಷ್ಟ್ಯ' ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಎಂದರೆ ಕೊಡವು ದೃಶ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದೊಡನೆಯೇ, ಅದನ್ನು ನೋಡುವವನೊಬ್ಬ 'ದೃಷ್ಟ್ಯ'ವು ಇರುವನೆಂದೇ ಸಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ದೃಶ್ಯವಾದ ಕೊಡವು ದೃಷ್ಟ್ಯವಾದ ದೇಹವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಚಿಹ್ನೆ ಅಥವಾ ಗುರುತಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ, ದೃಶ್ಯವಾಗುವ ದೇಹ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳು, ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಅವಕ್ಕೂ ಬಳಗಿರುವ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಚಿಹ್ನೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ) ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಗುರುತುಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಅಹಂಕಾರವಾದರೂ (ಬಸ್ಮೊಮೈ) ದೃಶ್ಯವಾಗುವದರಿಂದ, ಅದೂ ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಗುರುತಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. || ೫೬ ||

ಪೂ. ಪ:- (ಎಂದಮೇಲೆ ನಿಮ್ಮ ಅಂಬೋಣಾದಂತೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬರೇ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಶಕ್ಯವಿದ್ದಂತಾಯಿತು. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟ್ಯ'ವೆಂಬವು 'ತಂದೆ-ಮಗ' ಎಂಬಂತೆ ಸಂಬಂಧವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳಿದ್ದು, ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿಯೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ದೃಶ್ಯವಿದ್ದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟ್ಯವೊಬ್ಬನು ಇರಲೇಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಂತೆಯೇ,) ನೋಡುವವ, ನೋಡುವ ಸಾಧನ, ಮತ್ತು ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತು(ವೆಂಬ ತ್ರಿಪುಟಿಯಿಂದ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವ ಪುಪಂಜದೊಳಗಿನ) ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ಮತ್ತು ನಿದ್ರೆಯೆಂಬ (ಬೇರೆಬೇರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ) ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾಗಿರುವದು (ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಎಚ್ಚರದೊಳಗಿನ ತ್ರಿಪುಟಿಯು ಎಚ್ಚರದೊಳಗೆ ಮಾತ್ರ ಇದ್ದುಕೊಂಡು, ಎಚ್ಚರದ ಸಂಗಡಲೇ ಲಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಿಂವಹುನಾ, ಎಚ್ಚರದೊಳಗಿನ ವಸ್ತುಗಳು ಎಚ್ಚರದೊಳಗೂ ಕೂಡ. ಹುಟ್ಟು ಸಾಯುವದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಎಚ್ಚರದೊಳಗಿನ ತ್ರಿಪುಟಿಯು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದಂತೂ ಖಂಡಿತ.

ಕನಸಿನೊಳಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವೂ, ಅದರೊಳಗಿನ ವಸ್ತುಗಳೂ, ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದಲೂ ಅದರೊಳಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಬೇಕಾದ ಮಾತು. ಇನ್ನು, ಎಚ್ಚರದೊಳಗಿನ ತ್ರಿಪುಟಿಯಾಗಲಿ, ಕನಸಿನೊಳಗಿನ ತ್ರಿಪುಟಿಯಾಗಲಿ-ಯಾವುದೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾಗುವ ಈ ತ್ರಿಪುಟಿ-ಮುಪ್ಪುರಿ-ಅಥವಾ ತ್ರಿವರ್ಗವು) ಅದರ ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮನನ್ನು (ನೂಚಿಸುತ್ತದೆ.) ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ಬೆಳಕು-ಕತ್ತಲೆ(ಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ) ಕಾರಣನಾದ ಸೂರ್ಯನು ಬೆಳಕು-ಕತ್ತಲೆಯೆಂಬ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಹಾಕಿದವನಾಗಿರುವಂತೆ, (ತ್ರಿಪುಟಿಯೊಳಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನಾದರೂ) ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾಗದೇ ಇರುವನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ, ನೀವು (ವೇದ) ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಯಾವ ಆತ್ಮನ ಬ್ಲಾಸನವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವಿರೋ, ಅಂತಹ ಕೇವಲ ಬ್ಲಾಸನರೂಪನಾದ ಮತ್ತು ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಆತ್ಮನ ಬ್ಲಾಸನವು ಈ ರೀತಿಯಿಂದ. ಕೇವಲ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ಆಗುವದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ಇಚ್ಛಿತವಾದ ಬ್ಲಾಸನವಾಗುತ್ತಿರಲಿಕ್ಕೆ, ಅಸ್ತಯಸ್ತುತಿ ರೀಕರೂಪ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ ಮೇಲೂ, ವೇದವಾಕ್ಯವು ಅವಶ್ಯಕವೆಂದು ಏಕೆ ಹೇಳಬೇಕು? ಇದರಿಂದ ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಳಬೇಕಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ (ವಿಷಯವೇ ಏನೂ ಇಲ್ಲೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಲ್ಲ) !

ಉತ್ತರ:— ಅಲ್ಲ; ಅಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿನೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಬ್ಲಾಸನವೆಲ್ಲ (ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದುದೂ) ದೂರವಾದುದೂ ಇರುತ್ತದೆ. (ಹೇಗೆಂದರೆ: ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯು ಕಾಣುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿರಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿರುವ ಬೆಂಕಿಯ ಬ್ಲಾಸನವು ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದಂತೆ ಆಗಲಾರದು. ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಇರುವದೆಂದು ನಾವು ತರ್ಕಿಸದರೂ, ಅದು ದೂರವಾಗಿಯೂ, ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೂ ಉಳಿದೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ನಾವು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದರ ಬ್ಲಾಸನವು ನಮಗೆ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದಂತಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ದೂರಾದುದಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಅದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಜ್ಞಾನವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಇಂತಹ ದೂರಾದ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ; ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಆತ್ಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ಅದಕ್ಕೆ ವೇದವಾಕ್ಯವೇ ಅವಶ್ಯಕವಿದೆಯೆಂದಮೇಲೆ ಅನ್ವಯವೈತರೀಕರೂಪ ಅನುಮಾನವಾದ ಮೇಲೂ, ಬಿಡುಗಡೆಗಾಗಿ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಅತ್ಯಗತ್ಯವಿದೆ.)

ಪೂ. ಪ. :— ಅದೇಕೆ ? (ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಹ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನೋಡುವವ, ನೋಡುವ ಸಾಧನ, ಮತ್ತು ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವೆಂಬ ಮುಪ್ಪುರಿಯೊಳಗಿನ) ಅನಾತ್ಮ (ವಸ್ತು)ಗಳ ಆಗಮೋಗಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿಯೇ-ನೆಗೆ ಅಥವಾ ನೀಟಾಗಿಯೇ-ನೋಡುತ್ತಾನೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನೆಂಬುವ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ) ವೇದವಾಕ್ಯವಾದರೂ (ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ) ಹೆಚ್ಚಿನ ಕೆಲಸವನ್ನೇನು ಮಾಡುವುದು ?

ಉತ್ತರ:— ಹಾಗೆ (ನೀವು) ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪಾಾಗಾಗುವ (ಎಂದರೆ ಅನುಮಾನದಿಂದಾಗುವ) ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ (ಊಹೆಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ) ಗುರುತು ಅಥವಾ ಚಿಹ್ನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಆಲಂಕರಿಸಿರುತ್ತದೆ (ಎಂದರೆ ಅನುಮಾನದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಉದಾ: “ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಬಿಂಕಿಯಿರುತ್ತದೆ; ಮಾಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೂಗೆಯಿರುತ್ತದೆ”ಯೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯುವ. ಇಲ್ಲಿ ‘ಬಿಂಕಿಯಿರುವದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಸಮಗಾಗುವದೇನೋ ಸರಿಯೇ. ಆದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? ಸಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ್ದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಎಂದರೆ ಉಷ್ಣತೆ, ಸುಡುವಿಕೆ

ಮೊದಲಾದ ಕೆಲವು ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳ 'ಬೆಂಕಿ'ಯೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಸ್ತುವೊಂದು ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಇರುವದೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಮಗಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಬೆಂಕಿಯದು. ಆದರೆ ಆ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ, ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪದಿಂದ ಇರುವ ಬೆಂಕಿಯ ಜ್ಞಾನವು, ಈ ಊಹೆಯಿಂದ ನಮಗಾಗುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಮಾತ್ರ, ಆ ಬೆಂಕಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಎಂದೂ ಸಕ್ಕರೆಯನ್ನು ತಿನ್ನದ ಮತ್ತು ನೋಡದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ, ಬಿಲ್ಲದ ಮೇಲಿಂದ ಸಕ್ಕರೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕಾಗಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವ. ನಾವು ಆಗ "ಬಿಲ್ಲದಂತೆ ಸಕ್ಕರೆಯಾದರೂ ಸವಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಕ್ಕರೆಯ ಬಣ್ಣವು ಸುಣ್ಣದಂತೆ ಬಿಳಿಗಿರುತ್ತದೆ; ಬಿಲ್ಲದಂತೆ ಕಪ್ಪಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ"ವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಮೇಲಿಂದ ಆ ಮನುಷ್ಯನು ಸಕ್ಕರೆಯೆಂದರೆ ಎನೆಂಬದನ್ನು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲಿ ಅವನ ಊಹೆಗೆ ಆಧಾರಗಳೇನೆಂದರೆ ಸವಿ ಮತ್ತು ಬಿಳೀ ಬಣ್ಣಗಳು. ಆದರೆ ಸವಿ ಮತ್ತು ಬಿಳೀ ಬಣ್ಣಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳು * ಅವು ಸಕ್ಕರೆಯ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಎಷ್ಟೋ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವವು. ಆದುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಸವಿ ಮತ್ತು ಬಿಳೀ ಬಣ್ಣಗಳಿಂದ ಆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಕ್ಕರೆಯ ಅನುಮಾನ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ, ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಸಕ್ಕರೆಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಎಂದಿಗೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಸವಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಬಿಳೀ ಬಣ್ಣಗಳನ್ನು ಅವನು ಊಹಿಸಿದರೂ, ಸಕ್ಕರೆಯ ಸವಿ ಮತ್ತು ಬಿಳೀ ಬಣ್ಣಗಳನ್ನು ಅವನು ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಎಂದಿಗೂ ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳಲಾರನು. ಆದೇ ಅವನ ಮುಂದೆ ಒಂದು ಚಮಚ ಸಕ್ಕರೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದರೆ ಸಾಕು. ಆಗ ಅವನಿಗೆ ಸಕ್ಕರೆಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ವೇಳೆಯೇ ಹಿಡಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಎಂದಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ನೀವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ 'ಆತ್ಮನು ಇರುತ್ತಾನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೇನೋ

ಸರಿ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದ ಅನಾತ್ಮಗಳ ಅಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನೋಡುವ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಇರುವನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಸಮಗಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಆ ಆತ್ಮನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದರ್ಶನವು ಮಾತ್ರ ಅದರಿಂದ ಆಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ) ಹೀಗೆ (ಸಾಮಾನ್ಯ) ಗುರುತುಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಊಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಆಪತ್ಯಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದು. ಮತ್ತು ವೇದವಾದರೂ “ಯಾವ (ಆತ್ಮ)ನನ್ನೇ ಈ (ಸಾಧಕನು) ಹುಡುಕುತ್ತಾನೋ, ಅವನಿಗೆ (ಮಾತ್ರ ಆ ಆತ್ಮನು ಸಿಕ್ಕುತ್ತಾನೆ)”* (ಕಲೋಪ ನಿಷತ್ ೨. ೨೩) ಎಂದು ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ (ಎಂದರೆ ಬರೇ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಈ ಆತ್ಮನು ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಾಗಬಹುದಾದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಆತ್ಮದರ್ಶನ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವವನಿಗೇ ಮಾತ್ರ ಆತ್ಮನು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವನು-ಎಂಬ ಮಾತನ್ನೇ) ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ :—

(ಗುರುತು, ಧರ್ಮ, ಅಥವಾ ಗುಣಗಳಿಂದ ಅನುಮಾನ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗುರುತುಗಳೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದವು, ಎಂದರೆ ಎಷ್ಟೋ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತಹವು ಇರುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ) ಗುರುತುಗಳೆಲ್ಲ (ಆದು ಕರಗಿದೆ, 'ಬೆಳ್ಳಗಿದೆ,' 'ಸವಿಯಿದೆ,' 'ಸವ್ವಗಿದೆ,' 'ಕರಗಿಲ್ಲ,' 'ಬೆಳ್ಳಗಿಲ್ಲ', ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ) ಸಾಮಾನ್ಯ (ಕಠಿ, ಜಿಳಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ.) ಅದರಿಂದ ಬಹಳವಾದರೆ ಆತ್ಮನಿರುವನೆಂಬಷ್ಟೇ ಜ್ಞಾನವಾದೀತು. ಆದುದರಿಂದ (ವೇದ) ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅದು ಬೋಧಿಸಲಾರದು. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು

* ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಸಾದ ಅಥವಾ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಆತ್ಮನ ವಾಗುವದೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಎಷ್ಟೋ ಜನರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಶ್ರೀಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರು ತಮ್ಮ ಕಾರಣೋಪನಿಷದ್ವಿಶ್ವದ್ವಂದಿ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮೇಲಿನಂತೆಯೇ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಿದೆ. ಸೈ. ೩. ಯ ಮೇಲಿನ ಡಂಪ್ರಿಕೆಯೆಂಬ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಎರಡೂತರನಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ, ಅನುಮಾನವೊಂದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷದಾಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸಿಕ್ಕಲಾರದೆಂದು ಸಾರಾಂಶವು.

ಅದ್ವಿತೀಯನಿರುವದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಗುರುತುಗಳಿಂದ ವರ್ಣಿಸುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವನು, ಎಂದರೆ, ಆತ್ಮನು ಈ ತರದ ಸತ್-ಅಸತ್ ಮೊದಲಾದ (ಸಾಮಾನ್ಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ) ದಾಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ (ವೇದ) ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಅವನ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. || ೫೭ ||

ಪೂ. ಪ :— (ಒಳ್ಳೆಯದು.) ಹೀಗೆ (ಕರ್ತೃ)ರುವದು, (ಬೆಳ್ಳಗಿರು) ವದಿಲ್ಲ-ವೆಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಜಾಣಿಗೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ದಾಟಿದ (ಎಂದರೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಅಥವಾ ನಿರ್ಗುಣ ಅದ್ವೈತ ಆತ್ಮ)ವಸ್ತುವೇ (ವೇದ) ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವದೆಂದೂ, (ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನವೇ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದುದರಿಂದ, ವಾಕ್ಯದ ಮೊರತು ಬಿಡುಗಡೆಗೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ) ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದುಂ(ತಾಯಿತು.) ಆದರೆ ಅಂತಹ (ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆಯಾದರೂ) ನೀವು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ವಾಕ್ಯದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ತರದ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಆತ್ಮನನ್ನು ದನ ಕಾಯುವವರು ಮತ್ತು ಕುರುಬರು ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪಂಡಿತರ ವರೆಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ (ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ) ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ (ನೀವು ಪೇಳುವ ವೇದ) ವಾಕ್ಯವನ್ನೇನೂ ಅವರು ಕೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. (ಆದರೂ ಅವರಿಗೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ತಾನಾಗಿಯೇ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಗೆ ವೇದವಾಕ್ಯದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.)

ಉತ್ತರ:- ಆಲ್ಲ; ಅದೇನೂ ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೂ ಮೂಲವಾದ ಆತ್ಮವಿಷಯಕ ಅಜ್ಞಾನವು ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. * ಇನ್ನು ಒಂದುವೇಳೆ, ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಶ್ರವಣ, ಮನನ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗಳಿಲ್ಲದೆಯೂ, ಎಲ್ಲ ಜನರೂ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ' ದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತು

* ಮೇಲೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೭ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಚರ್ಚೆಗಾಗಿ ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೨೦-೧೩೪ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಎಲ್ಲ ಜನರೂ ನಿರ್ದೇಯಸ್ಸುನುಭವಿಸುವರಾದುದರಿಂದ (ಎಂದರೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ, ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ನಿರ್ದೇಹೋಗುವ ದರಿಂದ, ಆಗ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಬಹುದಾದುದರಿಂದ, ಎಲ್ಲ ಜನರ ಪಾಲಿಗೂ) ಸಂಸಾರವೆಲ್ಲ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ! (ಆದರೆ ಇದು ಸರಿಯಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಲಾರದು.) ಮತ್ತು (ನಿರ್ದೇಯ ಅನುಭವದೊಳಗೆ ಎಲ್ಲ ಜನರಿಗೆ ವೋಕ್ಷವಾದರೂ, ಆ ನಿರ್ದೇಯ ಮುಗಿದೊಡನೆ) ಆ ವೋಕ್ಷದಿಂದ ಮತ್ತೆ ತಿರುಗಿ ಎಚ್ಚರಾಗುವ ರೆಂದು ಹೇಳುವದೂ ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಹಾಗೊಮ್ಮೆ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿದವರೂ ತಿರುಗಿ ಸಂಸಾರಿಗಳಾಗುವರೆಂದರೆ ಎಂದೂ ಯಾರಿಗೂ) ವೋಕ್ಷವೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು (ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ.) ಇನ್ನು, ಒಂದು ವೇಳೆ ನಿರ್ದೇಹೋದ ಮನುಷ್ಯನೇ ಬೇರೆ, ಮತ್ತು ನಿರ್ದೇಯಿಂದ ಎಚ್ಚರಾಗಿ ಏಳುವ ಮನುಷ್ಯನೇ ಬೇರೆ (ಎಂದರೆ ನಿರ್ದೇಹೋದವನು ಆ ನಿರ್ದೇಯಲ್ಲಿಯೇ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವದು ನಿಜವಿದ್ದರೂ, ಮತ್ತೊಬ್ಬನು - ಎಂದರೆ ಆ ನಿರ್ದೇಹೋದವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಬ್ಬನು - ಆ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಾಗುವನು) ಎಂದು ಹೇಳುವದೂ ತಕ್ಕವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಿರ್ದೇಯಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತ ಮನುಷ್ಯನು ತಾನೇ ನಾನು ಇಷ್ಟೋತ್ತಿನವರೆಗೆ (ನಿರ್ದೇಯಲ್ಲಿ) ಏನನ್ನೂ ನೋಡಲಿಲ್ಲ ವೆಂದು ಗುರುತಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಎಂದರೆ 'ಈಗ ಎಚ್ಚರಾಗಿದ್ದ ನಾನೇ ಇಷ್ಟೋತ್ತಿನವರೆಗೆ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದೆನು; ಆಗ ನಾನು ಏನನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ನಿದ್ರಿಸಿದ ಮನುಷ್ಯನೂ ಎಚ್ಚರಾದ ಮನುಷ್ಯನೂ - ಇಬ್ಬರೂ - ಒಂದೇ ಎಂದು ಅರ್ಥವು.) ಆದುದರಿಂದ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಇರುವದೆಂದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುವದು.

ಪೂ. ಪ. :- ಒಳೆಯದು. (ಯಾವುದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ) ನಮಗೆ ಪ್ರೀತಿಯಾಗಲಿ, ದ್ವೇಷವಾಗಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಆ ರಾಗ ದ್ವೇಷಗಳನ್ನು ನಾವು ಪತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. (ಆದರಂತೆಯೇ ಕೊಡಮೊಡಲಾದವುಗಳನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯದೇ ಇದ್ದಾಗ) ಕೊಡಮೊಡಲಾದವುಗಳನ್ನು

ನಾವು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. (ಎಂದರೆ ಕೊಡದ ಅಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳ ಅಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ - ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ.) ಅದರಂತೆಯೇ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ (ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ) ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದು ನಿಜವಿದ್ದರೆ, (ಆಗ ನಮಗೆ ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂಬ) ಅನುಭವವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. (ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯೊಳಗೆ ಆ ತರದ ಅನುಭವವಂತೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆಗ್ಗೆ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂಬ ಮಾತು ಸುಳ್ಳು.)

ಉತ್ತರ:— (ನೀವನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ 'ನನಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆ'ಂಬ ಅನುಭವವು ಆಗ ಯಾರಿಗೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ.) ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ— ಆಗ (ಆ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು) ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸುವ ಸಾಧನವಾದ (ಮನಸ್ಸು ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣವು) ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. (ಇನ್ನು) ಆಗ ಅದನ್ನು ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸುವ ಸಾಧನವಿರುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ಹೇಗೆ - ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ (ಕೆಳಗಿನ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು) :—

ಹೇಗೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮನೋವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಹೊರತು, ಅಹಂಕಾರವು ಪ್ರಕಟವಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲವೋ (ಎಂದರೆ ತ್ರಿಪುಟೀಕರಣವಾದ ವ್ಯವಹಾರದೊಳಗೆ ನೋಡುವವ, ನೋಡುವ ಸಾಧನ, ಮತ್ತು ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವೆಂಬ ಮೂರೂ ಭಾವಗಳು ಒಮ್ಮೆಲೇ ಉದಯವಾಗುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅವು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿವೆ. ಎಂದರೆ ಮೂರೂ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅವೇಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಇರಲಾರದು. ತ್ರಿಪುಟಿಯೊಳಗೆ ನಾನು ನೋಡುತ್ತೇನೆ, ನಾನು ಕೇಳುತ್ತೇನೆ, ನಾನು ಮುಟ್ಟುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ವೊಡಲಾಗಿ ಯಾವುದು 'ನಾನು', 'ನಾನು' ಎಂದು ಕರ್ತೃವಾಚಕವಾಗುವದೋ, ಅದೇ ಅಹಂಕಾರವು. ಅದು

ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಪ್ರಕಟವಾಗಲಾರದು. * ಬರೇ 'ನಾನು' ಎಂದು ಅಂದು ಯಾರೂ ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ. ಆದರ ಮುಂದೆ ಏನಾದರೂ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಕ್ರಿಯಾಪದವನ್ನು ಹಾಕಿಯೇ ಹಾಕುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಮನೋವೃತ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟಿದ ಹೊರತು, ಅದಕ್ಕೆ ಅಹಂಕಾರವು ಕರ್ತೃವಾಗಲಾರದು. ಎಂದರೆ ಅದು ಪ್ರಕಟವಾಗಲಾರದೆಂದು ಅರ್ಥವು.) ಹಾಗೆಯೇ, ಅಂತಃಕರಣವಿದ್ದ ಹೊರತು ಅಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಸ್ವಪ್ನವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಲಾರದು. (ಎಂದರೆ 'ನನಗೆ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗಿಲ್ಲವೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅಂತಃಕರಣವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದುರಿಂದ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಅಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ ರಂತೆಯೇ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಹ ಅಂತಃಕರಣವಿದ್ದುದಾದರೆ, ಅಲ್ಲಿ 'ನನಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವಾಗಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಬರಬಹುದಾಗಿತ್ತು! ಆದರೆ ಆಗ ಅಂತಃಕರಣವೇ ಇರದ್ದರಿಂದ, ಈ ಪ್ರಶ್ನವೇ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) || ೫೮ ||

ಮೇಲೆ (೫೬ ನೆಯ ಸುಡಿಯಲ್ಲಿ) 'ಅಹಂಕಾರವೂ ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವದ ರಿಂದ, ಅದರ ದೃಷ್ಟವೂ ಒಬ್ಬನಿರಬೇಕೆಂಬದಕ್ಕೆ ಅದು ಗುರುತಾಗಿದೆ' ಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನೆನಸಿ, (ಅದು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ, ಯಾವನೊಬ್ಬನು) ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಮಾಡಬಹುದು: (ನೀವು ಹಾಗೆ ೫೬ ನೆಯ ಸುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು) ತರ್ಕ ಶುದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೂ, ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವ (ಆತ್ಮನಿಗೂ) ಭೇದವಿರುವದೆಂಬುದು ಯಾರಿಗೂ (ಸಹಸಾ) ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. (ನೋಡಲ್ಪಡುವ) ಕೊಡ, (ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವ) ದೇವದತ್ತ - ಇವರಿಬ್ಬರ ನಡುವಿರುವ ಭೇದವು ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗಿದ್ದು, ಲೋಕದೊಳಗೆಲ್ಲ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು

* ಎಂದರೆ ಸ್ವಪ್ನವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥವು. ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲು 'ಅಹಂ-ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅಮೇಲೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ಉಳಿದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹೇರಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಉಪದೇಶ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಳಗೆ ಗಿರನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೨೮-೧೩೨ ಪರಿಗಣ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ ನೋಡಿರಿ.

ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಆತ್ಮ - ಇವರಿಬ್ಬರ ನಡುವೆ ಈ ತರದ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ದೆಂಬದು (ಯಾರಿಗೂ) ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ (ನೀವು) ಹಾಗೆ ಹೇಳುವದು ಅಸಮಂಜಸವೇ ಸರಿ. (ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಲೌಕಿಕವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಯಾವುದಕ್ಕೆ ನೀವು ಅಹಂಕಾರವೆಂದು ಹೇಳುವಿರೋ, ಅದೇ ದ್ರಷ್ಟಾ ಎಂದೂ, ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳು ದೃಶ್ಯವೆಂದೂ ಹೊಳೆಯದಿರಲಾರದು. ಕಿಂಚಮನಾ, ಅಹಂಕಾರವು ದೃಶ್ಯವಾಗುವದೆಂಬ ಮಾತೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಎಂದಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಅದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂಬದು ತೀರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಬೇಕಾದರೆ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.)

ಉತ್ತರ: — ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ:—

(ಅಹಂಕಾರವು ಮೂಲತಃ ದೃಶ್ಯವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ದ್ರಷ್ಟೃವಿನಂತೆ ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಬಹುದು: ಕಟ್ಟಿಗೆಯು ಎಂದಾದರೂ ಸುಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವೇ. ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸುಡುವ ಶಕ್ತಿಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಇರಲಾರದು. ಆದರೆ ಬೆಂಕಿಯು ಮಾತ್ರ ಯಾವಾಗಾದರೂ ಸುಡುವ ವಸ್ತುವೇ. ಆದರೆ ಉರಿಯುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ತುಂಡಿನಲ್ಲಿ) ಬೆಂಕಿಯ ಸುಡುವಿಕೆಯೂ, ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಸುಡಲ್ಪಡುವಿಕೆಯೂ — ಎರಡೂ ಕೂಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. (ಎಂದರೆ ಉರಿಯುತ್ತಿರುವ ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ತುಂಡು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಸುಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ, ಉಳಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸುಡುವಂತೆಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ, ಆ ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ತುಂಡಿನೊಳಗಿನ ಸುಡುವ ಶಕ್ತಿಯೆಲ್ಲ ಬೆಂಕಿಯದೇ ಅಹುದೆಂದೂ, ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ತುಂಡು ಸುಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತು ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದೂ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿದರದು.) ಅದರಂತೆಯೇ ಅಹಂಕಾರವು ನಿಜವಾಗಿ ಎಂದೂ ಅರಿಯುವದೇ ಇಲ್ಲ. (ಅದಕ್ಕೆ ಆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಎಂದಾದರೂ ದೃಶ್ಯಪದಾರ್ಥವೇ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸುಖ, ದುಃಖ

ಮೊದಲಾದ ದೃಶ್ಯಗುಣಗಳು ಅದರ ಧರ್ಮಗಳಾಗಿವೆ. ಇರಲಿ. ಈ ವಿಷಯವು ಹೊದ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಬಿಂದುವೋಗಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಎಂದೂ ದೃಷ್ಟ್ಯವಾಗಿ ಲಾರದು. ಇನ್ನು, ದೃಶ್ಯವಾದ ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ದೃಷ್ಟಾ ಆತ್ಮ ನೊಬ್ಬನು ಇರಲೇಬೇಕು. ಮತ್ತು) ಅರಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಆ ಆತ್ಮನಿಗೇ ಇರುತ್ತದೆ. (ಆತ್ಮನ ಆ ಜೈತನ್ಯವೇ ಅಹಂಕಾರಕರ್ತೃಕವೆಂದು ತೋರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಗೂ ಮೂಲವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಹಂಕಾರವು ಆತ್ಮನ ಆಭಾಸದಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅದ ರಲ್ಲಿಯೂ ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯಿದ್ದಂತೆ ತೋರಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆತ್ಮನ ದೃಷ್ಟೃತ್ವವು ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಕಂಡಂತಾಗುವುದರಿಂದ, ಅಹಂಕಾರವೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ನಾವು ಭ್ರಮಿಸುತ್ತೇವೆ. ಎಂತೆಯೇ ದೃಶ್ಯ ದೃಷ್ಟ್ಯ ಗುಣಗ)ಳಿರಡೂ ಕೂಡಿ ಅಹಂಕಾರವೊಂದರಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವವೆಂದು (ನಮಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ ಇಷ್ಟೇ.) || ೫೯ ||

ವೂ. ಪ:- (ಬಳ್ಳಿಯದು. ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆ ಅಹಂಕಾರ ವಾದರೂ ಬರೇ ದೃಶ್ಯವೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ನೀವು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೂ, ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೂ ಈ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಎನೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲವೆಂದಂತಾಯಿತು; ಎರಡೂ ಸಾಕ್ಷೀಜೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಷಯವಾಗುವವು. ಅದುದರಿಂದ ಕೊಡವು ಹೇಗೆ 'ಇದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವಾಗುವದೋ, ಮತ್ತು 'ಈ ಕೊಡವು ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಾಗುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಅಹಂ ಕಾರವಾದರೂ ಸಾಕ್ಷೀಜೈತನ್ಯಕ್ಕೆ 'ಇದು' ಎಂದು ವಿಷಯವಾಗಬೇಕು; ಮತ್ತು 'ಈ ಅಹಂಕಾರವು ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೂ ಆಸ್ಪದವಾಗ ಬೇಕು. ಆದರೆ 'ಈ ಕೊಡವು ನನ್ನದು' ಎಂದು ನಾವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹೇಳುವೆವಾದರೂ 'ಈ ಅಹಂಕಾರವು ನನ್ನದೆಂದು ನಾವು ಎಂದೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರವು ಯಾವಾಗಾದರೂ 'ನಾನು' ಎಂದೇ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೊಡವು ಮಾತ್ರ 'ನಾನು' ಎಂಬದಕ್ಕೆ ಎಂದೂ

ಆಶ್ರಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಕೊಡ ವೊದಲಾದವುಗಳಿಗೂ ಆಹಂಕಾರಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವದರಿಂದ, ಕೊಡ ವೊದಲಾದವುಗಳಂತೆ ಆಹಂಕಾರವು ಬರೇ ದೃಶ್ಯವೇ ಆಗಿರುವದೆನ್ನುವದು ಅಸಮಂಜಸವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.)

ಉತ್ತರ:— (ಆಹಂಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಅದರ ಕಾರ್ಯವೇನು? ಅದರ ಉಪಯೋಗವೇನು? ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೂ, ದೃಶ್ಯವಾದ ಕೊಡ ವೊದಲಾದ ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವೇನು? ಎಂಬದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಸಂಶಯದ ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ.) ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ವೊದಲು ಮೊದಲಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ * (ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳ) ರೂಪ (ವಿಶೇಷ) ಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಣಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ, ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅಂತಃಕರಣವು 'ನಾನೆಂಬ' ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣವು 'ನಾನೆಂಬ' ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಹೀಗೆ 'ನಾನೆಂಬ' ಆಕಾರವನ್ನು ತಳೆಯದಿದ್ದರೆ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವವೂ ಒಂದೇ ತೆರನಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೊದಲಿನ ವಸ್ತುವಿನದೊಂದು ಜ್ಞಾನವಾಗುವಾಗ, ಅಂತಃಕರಣವು ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಇದು ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಿಳಗಿಸಿ, ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಸಮವಾಗಿ ಒಂದೇ ತೆರನಾಗಿಯೇ ಇರುವ ಸಾಕ್ಷೀಚೈತನ್ಯವೂ ಒಂದೇ. † ಆದುದರಿಂದ ನನ್ನ ಅನುಭವದಂತೆಯೇ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಅನುಭವವಾದರೂ ಇರಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೆ ಹಾಗಂತೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ನನಗಾಗುವ ಅನುಭವವು ನನ್ನದೇ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯವರದು ಎಂದೂ ಆಗಲಾರದು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಆಗುವ ಅನುಭವವು ವಿಶಿಷ್ಟವಿರುವದೆಂಬದೂ, ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯವರು ಭಾಗವಹಿಸುವದಿಲ್ಲೆಂಬದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಇನ್ನು ಹೀಗಾಗುವ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ: - ಎಲ್ಲರ ಅಂತಃಕರಣಗಳೂ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ

* ಇವುಗಳಿಗೆ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವೇ ಹಮಗೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವವು.

† ಸ್ವ. ೩. ಯ ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮೮-೮೯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಉಪಯೋಗವಾಗುವ ಮೊದಲು 'ಅಹಂ-ನಾನು' ಎಂಬ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುವವ. * ಇನ್ನು ಈ ಅಹಂಕಾರವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. 'ನಾನು' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದೇಹವನ್ನೋ, ಮತ್ತೇನನ್ನೋ ಅಧಿಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಒಬ್ಬರ ಅನುಭವವು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಅನುಭವದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರಬೇಕೆಂಬದು ಸಹಜವಿದೆ. ಹಾಗೂ ಅಂತಃಕರಣವು ಹಾಗೆ 'ಅಹಂ'ಕಾರ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದದಿದ್ದರೆ, ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವೇ ಯಾರಿಗೂ ಆಗುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಜ್ಞೇಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವುಗಳನ್ನರಿಯುವ ಜ್ಞಾತೃವೊಬ್ಬನು ಬೇಕೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಮೊದಲು ಅಂತಃಕರಣವು 'ನಾನೆಂಬ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಹೊರತು, ಈ ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ಹೇಗೆಂದರೆ—) ಅಹಂಕಾರರೂಪ (ವಿಶೇಷ) ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಅಂತಃಕರಣದೊಳಗೆ ನಿಶ್ಚಲನಾದ ಮತ್ತು ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನು (ಒಡಮೂಡಿದನೆಂದರೆ, ಅದೇ ಚಿದಾಭಾಸವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಎಂದರೆ ಅಹಂವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಅಂತಃಕರಣದೊಳಗೆ ಬಿದ್ದಿರುವ ಶುದ್ಧಾತ್ಮನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಅಥವಾ ಆಭಾಸವೇ ಚಿದಾಭಾಸವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕನ್ನಡಿಯೊಳಗೆ ಒಡಮೂಡಿದ ಸೂರ್ಯನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದರೂ ಪ್ರಕಾಶಮಯವೇ ಆಗಿರುವಂತೆ, ಈ ಚಿದಾಭಾಸವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ (ಎಂದರೆ ಆ ಚಿದಾಭಾಸಕ್ಕೆ) ಕಾರಣವಾಗಿರುವ (ಜ್ಞಾನರೂಪ ಆತ್ಮನಂತೆ) ಜ್ಞಾನರೂಪವೇ†

* ಅಂತಃಕರಣವು ಸಾಲ್ಕು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. (೧) ಅಹಂಕಾರ (೨) ಚಿತ್ತ, (೩) ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು (೪) ಬುದ್ಧಿ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬುದ್ಧಿಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸರಿಣಾಮ ಅಥವಾ ವಿಚಾರ ವಿಶೇಷಗಳೇ. ಇವುಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ.

+ ನಿಜವಾಗಿ ಜ್ಞೋದಿರೆ ಅಥಾಸವು ಕೇವಲ ಒಡರೂಪವೆಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನರೂಪವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡಿಯೊಳಗಿಂದ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿ ಹೊರಹೊರಟ ಸೂರ್ಯಪ್ರಕಾಶವು ಕೇವಲ ಸೂರ್ಯಪ್ರಕಾಶದಂತೆಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅದುವರಿಂದ ಅಥಾಸವು ಅನಿವಾರ್ಯನೀಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಮಧುಸೂದನ ಸರಸ್ವತಿಯವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದು ೧ ಜ್ಞೋದಿರೆ.

ಆಗಿರುತ್ತದೆ. (ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನರೂಪ ಚಿದಾಭಾಸಕ್ಕೆ) ತೀರ ಸಮೀಪವಾಗಿದ್ದ (ಕಿಂಬಹುನಾ, ಅದರೊಡನೆ ಒಂದಾದ) ಅಂತಃಕರಣವೇ (ಜ್ಞಾತೃವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದು, ಅದೇ) ಸಾಕ್ಷೀಜೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. (ಆಗ) ಅಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಅದನ್ನರಿಯುವ (ಆತ್ಮ) ಇವರಿಬ್ಬರ ನಡುವೆ ಪ್ರಕಾಶ್ಯ-ಮತ್ತು-ಪ್ರಕಾಶಕ (ಅಥವಾ ಬಿಳಿಸಲ್ಪಡುವಂತಹದು-ಮತ್ತು-ಬಿಳಿಸುವಂತಹದು) ಎಂಬ ಸಂಬಂಧದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಅದೇ ಮುಂದೆ, ಆತ್ಮನು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ) ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ತನ್ನದಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಅಹಂಕಾರವೆಂಬ ಅಂಗಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡನೆಂದರೆ, ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ (ಬೇರೆ ತರದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಿಳಿಸಲು ಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಹೀಗೆ ತಾನು ಅಹಂಕಾರರೂಪನೆಂದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಪ್ಪು ತಿಳಿದುಕೊಂಡೊಡನೆಯೇ, ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗಳು ಅವನಿಗೆ ಗಂಟು ಜೀಳುವವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅವನಿಗೆ ಹಿತವನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ತೋರುವದರಿಂದ, ಅವು ಅವನಿಗೆ) ಉಪಕಾರ ಮಾಡುವಂತೆ ತೋರುವವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು (ಅಹಿತವನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ತೋರುವದರಿಂದ) ಅಪಕಾರ ಮಾಡುವಂತೆ ತೋರುತ್ತವವು. ಆದುದರಿಂದ (ಆಗ) ಆತ್ಮನಿಗೂ ಅವುಗಳಿಗೂ ('ನಾನು' ಮತ್ತು) 'ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಸಂಬಂಧವುಂಟಾಗುವದು. (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಆ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ 'ನನ್ನದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ತಾಳಹತ್ತುವನು. 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆಯೇ 'ನನ್ನದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮೊದಲು ಆತ್ಮನು ಅಹಂಕಾರಯುಕ್ತನಾಗುವನು. ಆಮೇಲೆ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳೊಡನೆ 'ನನ್ನದೆಂಬ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಿಳಿಸುವದು.) ಇದನ್ನೇ ಕೆಳಗಿನ ಸುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—

(ಅಹಂಕಾರವ)ನ್ನರಿಯುವವನಾದ (ಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಹಂಕಾರ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದ ಅಂತಃಕರಣವು) 'ಇದು' ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಕಾಣಿಸುವದು. (ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣವು ಬರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದು. ಆದರೆ ಅದೇ, ಆತ್ಮನು) ಅಹಂಕಾರದಿಂದೊಡಗೂಡಿದನೆಂದರೆ

ಅವನಿಗೆ (ಉಳಿದ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ) 'ನನ್ನದೆಂಬ' ಜ್ಞಾನವಾಗ ಹತ್ತುವದು. (ಅಂತಃಕರಣವು 'ಇದು' ಎಂದು ತೋರಲಿಕ್ಕಿ) ಅಜ್ಞಾನ ವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯೇ ಕಾರಣವು. (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡುವವನು, ಮತ್ತು ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವೆಂಬ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅಜ್ಞಾನ-ಅವಿದ್ಯೆ-ಯೆಂಬ ಉಪಾಧಿ ಇರುವದರಿಂದ, ಜೈತನ್ಯಾಭಾಸದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅಂತಃಕರಣವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ನೋಡುವವನು, ಮತ್ತು ಆಭಾಸಯುಕ್ತ ಅಹಂ ರೂಪ ಅಂತಃಕರಣವು ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗುವದೂ ಸಹ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸರಿ. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅಂತಃಕರಣಗಳ ನಡುವೆ ಈ ತರದ 'ನೋಡುವವ ಮತ್ತು ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವೆಂಬ ಸಂಬಂಧ'ವಿರುವದೆಂಬದನ್ನೇ, "ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣವು 'ಇದು' ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ" ಯೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ.)

(ಆದರೆ 'ನನ್ನದೆಂಬ' ಅಭಿಮಾನವು ಹುಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ ಇದಕ್ಕೂ ಮುಂದೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊದ್ದುಕೊಂಡಮೇಲೆ, ಆತನಿಗೆ ಹಿತವನ್ನೂ ಅಹಿತವನ್ನೂ ಮಾಡುವಂತೆ ತೋರುವದರಿಂದ) ಅಹಂಕಾರವೇ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿ 'ನನ್ನದೆಂಬ' ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುವದು.

("ಹೀಗೆ 'ನಾನೆಂಬ' ಆಕಾರವನ್ನು ತಾಳಿದ ಅಂತಃಕರಣವೂ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆ ಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯವಾಗುವದೇನೋ ಸರಿ. ಎಂದರೆ ಅಹಂಕಾರವಾದರೂ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ, ಆತ್ಮನಿಗೆ 'ಇದು' ಎಂಬ ವಿಷಯವಾಗುವದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳು 'ನನ್ನದೆಂಬ' ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಾಗುವವು. ಆದರೆ ಅಹಂಕಾರವು ಮಾತ್ರ ಈ ತರದ ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಎಂದೂ ಆಸ್ವದವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಕೊಡವು 'ನಾನು' ಎಂದು ಎಂದೂ ಅಭಿಮಾನ ವಹಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಅಹಂಕಾರವು ಮಾತ್ರ ಯಾವಾಗಾದರೂ 'ನಾನು' ಎಂದೇ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೂ ಉಳಿದ ದೃಶ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಭೇದವಿರುತ್ತದೆ. ಅದುದರಿಂದ

ಉಳಿದವುಗಳಂತೆ ಅಹಂಕಾರವೂ ಬರೇ ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವದು ತಪ್ಪು' — ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಮೇಲೆ ಶಂಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದಿದ್ದರಿ. ಅದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರಗಳ ನಡುವೆ ಬರೇ ದೃಗ್-ದೃಶ್ಯ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ.* ಆದರೆ ಅಹಂಕಾರಯುಕ್ತ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳು ಉಪಕಾರವನ್ನೂ ಅಪಕಾರವನ್ನೂ ಮಾಡಬಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಉಪಕೃತ ಅಥವಾ ಉಪಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವ, ಮತ್ತು ಉಪಕಾರಕ ಅಥವಾ ಉಪಕಾರವನ್ನು ಮಾಡುವಂತಹವು — ಎಂಬ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯಭಾಸದೊಡನೆ ಅಹಂಕಾರವು ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ, ಅದು 'ನಾನು' ಎಂದೇ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೊಡಮೊದಲಾದವುಗಳು ಈ ಚೈತನ್ಯಭಾಸಕ್ಕೆ ಅಹಂಕಾರದಷ್ಟು ಸಮೀಪವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ, ಅವು 'ನಾನು' ಎಂದು ಪ್ರಕಟವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅಹಂಕಾರವು ಬರೇ ದೃಶ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ, ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಎನ್ನೂ ಬಾಧೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ.) || ೬೦ ||

ಪೂ. ಪ:— (ಹೀಗೆ) ಒಬ್ಬನೇ ಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮನಿಗೆ (ಅಹಂಕಾರವೂ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳೂ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರವು ಒಳಗಿನದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅದು ತೀರ ಸಮೀಪವಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳು ದೂರಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ) ಒಳಗಿರುವ (ಅಹಂಕಾರವೆಂದೂ) ಹೊರಗಿರುವ (ಕೊಡ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳೆಂದೂ, ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗುವ) ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ (ಅಹಂಕಾರದ ಬಗ್ಗೆ

* 'ನಾನು' ಎಂಬದು ಇದ್ದ ಮೇಲೆ 'ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಾಗುವದಷ್ಟೇ? ಅದರ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು 'ನಾನು' ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ, ಆತ್ಮನು 'ನಾನು' ಎಂಬದನ್ನೇ ನೋಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಅವನಿಗೆ ಆಗ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿರುವದೇ ತಕ್ಕದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ನೋಡುವವನು ಬೇರೆ ಇರಬೇಕಷ್ಟೇ? ಎಂದಮೇಲೆ ಆತ್ಮನು ಆಗ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಭಾವಪಾರಹಿತವಾಗಿರುವನು. ಎಂತಯೇ ಅವನು 'ನಾನು' ಎಂಬದರಬಗ್ಗೆ 'ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ವಹಿಸುವದು ಎಂದೂ ತಕ್ಕದಿಲ್ಲ.

ಮಾತ್ರ) 'ಇದು' ಎಂಬ (ಒಂದೇ ತರದ) ಜ್ಞಾನವೂ, (ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ) 'ಇದು' ಮತ್ತು 'ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಎರಡೂ ತರದ ಜ್ಞಾನವೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಿರಿ. (ಆದರೆ ಹೀಗೆ) ಅರಿಯುವವನಿಗೆ ಹಿತವನ್ನೂ ಅಹಿತವನ್ನೂ ಮಾಡುವ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಮಾತ್ರ 'ನನ್ನದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವು ಹುಟ್ಟುವದೆಂದೂ, ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬರೇ 'ಇದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದೂ ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು ?

ಉತ್ತರ:—ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೇಗೆಂದರೆ:—

ಅರಿಯುವ ಆತ್ಮನಿಗೆ, ಅಹಂಕಾರವು ಉಪಕಾರವನ್ನಾಗಲಿ, (ಅಪಕಾರವನ್ನಾಗಲಿ ಎನ್ನೂ) ಮಾಡಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಆತ್ಮನಿಗೆ 'ನನ್ನದು' ಆಗಲಾರದು. (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಆದರ ಬಗ್ಗೆ 'ನನ್ನದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ವಹಿಸಲಾರನು.) ಆದರೆ ಬರೇ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಆದು (ಅದ್ವಿತೀಯ) ಆತ್ಮನಿಗೆ (ಮತ್ತೊಂದಾಗಿ, ಎಂದರೆ ವಿಷಯವಾಗಿ) ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆ ಅಹಂಕಾರವಾದದೂ 'ಇದು' ಎಂದೇ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. || ೬೧ ||

ಹೀಗೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಬರೇ ಅಜ್ಞಾನವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವವನಿಗೆ 'ಇದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದೂ, (ಅರಿಯುವವನ ಮೇಲೆ ಕೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳು ಉಪಕಾರ-ಅಪಕಾರವೆಂಬ) ಅಜ್ಞಾನಕಾರ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವನ್ನಂಟುಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ ಅರಿಯುವವನು ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟವನಾದಲ್ಲಿ) 'ನನ್ನದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದೂ ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದೆವು. (ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು 'ಇದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ, ಅಹಂಕಾರವನ್ನು 'ನನ್ನದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತವೆಂದು) ಅನ್ವಯದ (ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ) ತೋರಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಈಗ (ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಅಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಲ್ಲಿ 'ಇದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಿರುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರವಿಲ್ಲದಲ್ಲಿ 'ನನ್ನದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ) ವ್ಯತಿರೇಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ (ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ) ತೋರಿಸಿಕೊಡಬಹುದು:—

(ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ) ಅಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ, (ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವಾದ ಅಹಂಕಾರರೂಪ ಅಂತಃಕರಣವಾಗಲಿ ಯಾವುದೂ) ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಆದುದರಿಂದ (ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ) 'ಇದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ, ಅಥವಾ 'ನನ್ನದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಯಾವುದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಹಾಗಾದರೆ ಮೇಲೆ 'ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂದು' ಹೇಳಿರುವುದು ಅಸಮಂಜಸವೇ ಸರಿಯೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ) ಎಚ್ಚತ್ತವನೇ (ಮಾತ್ರ) "ನಾನು (ಆ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ) ಏನನ್ನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಮೊರತು ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವನಿಗೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) || ೬೨ ||

ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಚನೆಯ ಕೊನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲು * ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಹೋಗಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು (ಕೆಳಗಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ) ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ:—

(ಪ್ರಪಂಚರೂಪ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ, ಅದೊಲ್ಲದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಛಿನ್ನನಾಗಿರುವನೆಂದೂ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಮೇಲೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೯ ಮತ್ತು ೪೦ನೆಯ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ, 'ನೀನು' ಅಥವಾ 'ನಾನು' ಎಂದರೆ ಯಾರೆಂಬದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುವ, ಎಂದರೆ ಅಸ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕರೂಪ ತರ್ಕವನ್ನು ಪ್ರತಿವಾದನೆ ಮಾಡುವ ವೇದ) ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ, ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ (ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವೆಂಬ ವಿಚಾರರೂಪ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವದಿಂದ (ಆತ್ಮನು ಅನಾತ್ಮದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೆಂಬ ಬಷ್ಟೇ ಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ಆಗುತ್ತದೆ. (ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅನಾತ್ಮವೆಂಬ ದ್ವೈತವು ಇನ್ನೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ದ್ವೈತವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವೆ' ಎಂಬ

* ಸ್ವ. ೫. ದು ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಮತ್ತು ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ.) ಆದುದರಿಂದ (ಸಂಸಾರರೂಪ) ಅನರ್ಥಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕಾರಣವಾದ (ಅಜ್ಞಾನರೂಪ) ಕತ್ತಲೆಯ ನಾಶವು (ಈ ತರದ) ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೇ ಸರಿ. || ೬೩ ||

ಪೂ. ಪ:- (ಹೀಗೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಾಶವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮೋಕ್ಷವಾಗಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗೇನೂ ಆಗುವದು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ!)

ಉತ್ತರ:- (ಹೌದು. ಆ ಮಹಾವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನನಾಶವಾಗುವದು ಖಂಡಿತ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮೋಕ್ಷವಾದೀತೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. * ಕೇಳಿದೊಡನೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೂ ಬಿಡುವದೂ ಅದನ್ನು ಕೇಳುವವರ ಅಧಿಕಾರ ಅಥವಾ ಯೋಗ್ಯತೆಯ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಎಂತೆಯೇ ನಾವು) ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ (ವಾಕ್ಯವನ್ನು) ಕೇಳುವವರಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು (ತರದ) ಜನರನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. (ಅವರು ಯಾರೆಂದರೆ (೧) ವಿರಾಡಾತ್ಮ, (೨) ಭೃಗು, (೩) ಶ್ರೀತಕೇತು, ಮತ್ತು (೪) ಪಿಶಾಚಕರೆಂಬವರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನವನಿಗೆ ಅವನ (ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಬರಲಿರುವ (ಪಾಪರೂಪ) ಯಾವ ವಿಘ್ನವೂ

* ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾದ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವಾದ ಹೊರತು ಮೋಕ್ಷವಾಗಲಾರದೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿತ್ತು. ಈಗ, ಮಹಾವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆ ಯಾವ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಪ್ರತಿಬಂಧವು ಇರುವದರಿಂದಲೇ ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವೆಂತವು. (ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ೩, ೪, ೫೧ ನೋಡಿರಿ.) ಇದು ಬ್ರಹ್ಮದಾಂತ್ಯಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದೆಲ್ಲದರ ಸಾರವನ್ನು ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು ತಮ್ಮ ಪಂಡದತೆಯು ಣನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪಂಡದೇ ೯. ೩೮-೫೪ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಅವರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಿಚಾರವೇ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಬಂಧವು. ಅದು (೧) ಭೂತ, (೨) ಭವಿಷ್ಯ, ಮತ್ತು (೩) ವರ್ತಮಾನವೆಂದು ಮೂರು ತೆರನಾಗಿದೆ. ಬುದ್ಧಿಮಾಂದ್ಯ, ಗುರುಮೊದಲಾದವರ ಅಧಾವ, ವಿಷಯಾಸಕ್ತಿ, ಕುತರ್ಕ, ವಿಪರ್ಯಯ (ವಿಪರೀತ ತಿಳಿವಳಿಕೆ), ದುರಾಗ್ರಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಪ್ರತಿಬಂಧಗಳೇ.

ఇరవ్వరింద, అనాత్మనెంబుదేల్ల ఇల్లదంతాగి మోగుత్తదే. ఆదుద
రింద అవను (సమజవాగియే) అవాక్యాధ్ (వేందరే అద్వితీయ
ఆత్మనెంబ పదార్థద) బ్లానవన్ను మాడికొళ్ళుత్తానే. ఆదుదరింద
అంథపనిగాగి బేరే మేళబేకాదవ్వేసూ ఇరువచ్చిల్ల. అదరంతయే
(‘అదు నీసు ఇరువి’ ఎంబ వాక్యవన్ను కేళిద మాత్రదిందలే
‘యావను (పిరాడకనంతే) తన్న అతిందియ శక్తియ బలదింద (ఆత్మ
బ్లానవన్ను) మోందువనో, అవనిగాదరూ ఎరడనీయదావుదరదూ
ఆవత్తకెయిల్ల. హాగేయే (ధ్గువిసంతే) యావను ‘అదు నీసు
ఇరువి’ ఎంబ మోదలద వాక్యగళన్ను కేళిదొడస తానాగియే
అన్యయవ్యతిరేకగళన్ను మాడికొండు, అదర (ఎందరే అన్యయవ్యతి
రేకద) కేసేగి (ఆత్మబ్లానవన్ను) పడేయువనో, అవనన్నాదరూ
సరియద బ్లానవన్ను పడేదిరువనెంబ కారణదింద, మేలినవ
రంతయే లుపేళ్ళి సమకుదు. ఆదరే (శ్వీతకేళితువిసంతే) యావనిగి
అన్యయవ్యతిరేకగళన్ను తికిసికొట్టమేలూ, సరియద బ్లానవగా
లేంబ లుద్దేరదింద, వునః వునః (‘అదు నీసు ఇరువి’) ఎంబ
వాక్యవన్ను లుపదేర మాడబేకాగువదో, అంథు అన్యయవ్యతి
రేకగళన్ను మాడిద మనుష్యసిగి వాక్యవన్ను పేళికోడువ బగి
యావుదు? (ఎందరే అన్యయవ్యతిరేకగళన్ను మాడిదరూ కూడ
యావనిగి బ్లానవాగిల్లవో, అంథు మనుష్యసిగి ‘అదు నీసు
ఇరువి’ ఎంబ వాక్యవన్ను కేళిద మాత్రదింద ఆత్మ అపరొక్క
బ్లానవన్ను మాడికోడువ బగియావుదు? యాకేందరే వాక్యదిందా
గువ బ్లానవేల్ల రాచ్చి కవాదుదు; అథాత్ పరొక్క బ్లానవన్ను
మాడికోడువంతదు. ఆదరే పరొక్క క్తంత అపరొక్కానుభవవు
బేకు. ఆదుదరింద ‘అదు నీసు ఇరువి’ ఎంబ వాక్యదింద ఆత్మ
సాక్షాత్కారవన్ను అపరొక్క వాగి మాడికోడువ రీతియావుదు?)
ఎందు కేళిదరే (కేళిగన) లుత్తరవన్ను కేడబకుదు:—

(కట్టిగి మోదలదవుగళన్ను తరువదక్కాగి కడికొడ

ಕೆಲವು ಹುಡುಗರು - ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಹತ್ತು ಜನರೆಂದು ತಿಳಿಯೋಣ-
ಅಡವಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿ
ಕಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಮನೆಗೆ ತಿರುಗಿ ಬರಬೇ-
ಕೆಂದು ಒಂದು ನಿಯಮಿತ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕೂಡುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಮನೆಯಿಂದ
ಹೊರಟವರೆಲ್ಲರೂ ತಿರುಗಿ ಬಂದಿರುವರೋ ಇಲ್ಲವೋ, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು
ಹುಟ್ಟುವದು. * ಅಂತಹ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಎಣಿಸುವವನೊಬ್ಬನು ತನ್ನನ್ನು
ತಾನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಒಂಬತ್ತು ಜನರನ್ನು ಎಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ
ಹುಡುಗನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಮೋಹಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.
ಹೀಗೆಯೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಒಂಬತ್ತು ಜನರನ್ನು
ಮಾತ್ರ ಎಣಿಸಿ, ಒಬ್ಬನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋದನೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಶೋಕಿಸ
ಹತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದ) ಒಂಬತ್ತು ಜನರನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೋಡುವದರಿಂದ
ಮೋಹಗೊಂಡಂಥವನಾದ ಆ ಹತ್ತನೆಯ (ಹುಡುಗನು), ಉಳಿದ ಒಂಬತ್ತು
ಜನರನ್ನು (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ) ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಒಳ
ಪಟ್ಟವನಾದುದರಿಂದ, ತಾನೇ ಹತ್ತನೆಯವನೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ.
(ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದವನೊಬ್ಬನು
'ತಮ್ಮಾ, ನೀನೇಕೆ ಶೋಕಿಸುವಿ? ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನು' ಎಂದು ಹೇಳಿ
ದೊಡನೆ ಆ ಹುಡುಗನಿಗೆ ಹತ್ತನೆಯವನ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆ
ಯೆಲ್ಲ ತೊಲಗಿ ಹೋಗುವದು. ಮತ್ತು 'ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಿರುವಿ' ಎಂಬ
ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸಹ ಆ ಹುಡುಗನಿಗೆ ಹತ್ತನೆಯವನ-ಎಂದರೆ ತನ್ನ-ಬಗ್ಗೆಯೇ

* ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಈ ಕಥೆಯ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ನೈ. ಸ. ಯ ಮೇಲಿನ
ಜಂದ್ರಿಕೆಯುಂಟು ಟೀಕೆಯೊಳಗಿಂದ ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿದೆ. ಹತ್ತು ಹುಡುಗರಿಗೆ ನದಿಯನ್ನು
ದಾಟಬೇಕಾಗಿತ್ತೆಂದೂ, ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಕೂಡಿಕೊಂಡು, ಒಬ್ಬರ ಕೈ ಒಬ್ಬರು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು
ನದಿಯನ್ನು ದಾಟಿ, ಆ ದಂಡಯಮೇಲೆ ತಾವು ಹತ್ತು ಜನರೆಲ್ಲ ಇರುವೆವೋ ಇಲ್ಲವೋ,
ಎಂದು ಎಣಿಸಿದರೆಂದೂ, ಅಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಹತ್ತನೆಯವನ ಬಗ್ಗೆ ಮೋಹವುಂಟಾಯಿತೆಂದು
ಮೊದಲಾಗಿ ಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ಬರೆದಿರುವದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಕಥೆಯ ಅಂಶ
ಗಳು ಹೇಗೆ ಆದರೂ, ಆ ಕಥೆಯಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯವಾತಿಕೆ ಎನ್ನೂ ದಾಢಿ
ಬರುವದಿಲ್ಲ.

ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವೂ ಆಗುವದು * ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ: ಹತ್ತನೆಯವನು ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳುವವನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಅದುದರಿಂದ ಯಾವುದೊಂದು ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಶಾಬ್ದಿಕವೂ, ಪರೋಕ್ಷವೂ ಎಂದು ತಿಳಿದರೂ ಸಹ, ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ಹಾಗೆ ಆಗಲೇಬೇಕೆಂಬ ನಿರಪವಾದ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾಗಿದ್ದ ವಸ್ತುವು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೂ ಸಹ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಅದುದರಿಂದ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೂ ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭವವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ 'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಕೂಡ ನಿಜವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವೇ ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವಂತೂ ನಮಗೆ ಅಪರೋಕ್ಷವಷ್ಟೇ? ಅದುದರಿಂದ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವು ಅಪರೋಕ್ಷ ಆತ್ಮಾನುಭವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಎನೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ.) || ೭೪ ||

ಈ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿ ತೋರಿಸಬಹುದು :—

ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯೊಳಗಿನ ಹುಡುಗನು ತನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಬಂಜತ್ತು ಜನರನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸಂದೇಹವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಹತ್ತನೆಯವನ ಸಂಬಂಧವಾದ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವನು ತೀರ ಸಮೀಪಿ ಸಿರುವನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅವನಿಗೆ ಯಾರೊಬ್ಬರು ಈ ಮಾತಿನ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರೆ ಸಾಕು; ಹತ್ತನೆಯವನ ಜ್ಞಾನವು ಅವನಿಗೆ ಕೂಡಲೇ ಆಗು

* ವಾಕ್ಯವೂ ಅಪರೋಕ್ಷವೂ ಪ್ರತಿಪಾದಕವಾಗಬಲ್ಲದೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ತ್ರೀಮಹ್ಯಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರು ತಮ್ಮ ಇಪದೀಶ ಸಾಹಸ್ರಯ ಪದ್ಯಭಾಗದೊಳಗೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೭೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಸೈ. ೫. ಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಈ ಮಾತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಉ. ಸಾ. ಸ್ತ್ರಿಯ ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೭೪, ೧೭೫, ೧೭೬ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ವಂತಿದೆ. ಆದರೂ ಅವನು ಹತ್ತನೆಯವನನ್ನು ಕಾಣದೆ ಅವನ ವಿಷಯ ವಾಗಿ ಪೋಹಗೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಪದ್ಧತಿ ಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿವೇಕವನ್ನು ಪಡೆದವನೂ ಕೂಡ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ತೀರ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೂ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಮೇಲಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತದೊಳಗಿನಂತೆ ಅವನಿಗೆ ಯಾರಾದರೂ ಆ ಮಾತಿನ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಕೆಲಸವಷ್ಟೇ ಉಳಿದಿರು ತ್ತದೆ. ಆದನ್ನೇ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.)

ಇದರಂತೆಯೇ (ನಾವು ದ್ವೈತರೂಪದಿಂದ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವ ಜಗ ತ್ತಿಗೆ ಮರುಳಾಗಿ ಅದೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ನಂಬಿರುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಆತ್ಮಾ ನಾತ್ಮ ವಿವೇಕದಿಂದ ದೃಶ್ಯವುಪಂಚವೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಮನಗಂಡಿದ್ದರೂ ಅಜ್ಞಾನದ ಆವರಣವು ಇನ್ನೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿ ನಾವು) ಅದ್ವಿತೀಯರಾಗಿದ್ದರೂ, 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಹೊರತು, ಒಂದೇ ಒಂದಾದ (ಸದ್ಗುಣ) ಆತ್ಮನನ್ನು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಲಾರೆವು. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಾಗಿ (ಎಂದರೆ ನಾವು ಆತ್ಮನನ್ನು ಏಕೆ ತಿಳಿಯಲಾರೆವೆಂಬದಕ್ಕಾಗಿ) ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದೂ ಸರಿಯಾಗ ಲಾರದು. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಈ ಅಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲಿಂದ ಬಂತೆಂದು ಕೇಳುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. * ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳುವದೇ ಕಠಿಣವಾಗಿದೆ. ಅದು ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದು; ಇದೆಯೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುವುದು.

* ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೧೦ ಮತ್ತು ೧೧೩ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೈ. ಸಿ. ಯ ಮೇಲಿನ ಸಾರಾರ್ಥವೆಂಬ ಟೀಕೆಯು ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕ ವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತದೆ.

अविद्यास्तीत्यविद्यामेवासित्वा प्रकल्पयते ।

ब्रह्मकृपया त्वविद्येयं न कथंचन पुजयते ॥

ಆದುದರಿಂದ ಅದು ದುರ್ನಿರೂಪವೇ ಸರಿ. ಇಂತಹ ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ ಕೊಡುವದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರಿಯಾದವನು ಅದರ ವಿಶೇಷ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ತನ್ನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಾಗಿ ಯತ್ನಿಸಬೇಕು.)

|| ೬೫ ||

“ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕುವದೂ ಸರಿಯಾಗಲಾರದೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದೆವು. ಆದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಅಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ವಿಚಾರಕ್ಕೂ (ತಿಲಮಾತ್ರವಾದರೂ) ಸಿಲ್ಲಲಾರದೆಂದು ಉತ್ತರ ಕೊಡಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

(ಅನಾದ್ಯನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ, ಎಂದರೆ ಹೀಗೆಯೇ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುವದೆಂದೂ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರದಂತಹ) ಈ ಭ್ರಾಂತಿ, ಅಜ್ಞಾನ, ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಏನೂ (ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ) ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಅದು ಎಲ್ಲ ತರದ ಯುಕ್ತಿ (ಅಥವಾ ವಿಚಾರಗಳಿಗೂ) ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. (ಮತ್ತು) ಯಾವತರದ ಸುವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಅದು ಸಿಲ್ಲಲಾರದು. (ಎಂದರೆ ವಿಚಾರವು ಸುರುವಾದೊಡನೆ ಅದು ಹೊರಬೀ ಹೋಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು.) ಕತ್ತಲೆಯು ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಹಿಸಲಾರದೋ, (ಹಾಗೆಯೇ ಇದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಹಿಸುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) || ೬೬ ||

ಇಂತಹ ಈ ಅವಿದ್ಯಾರೂಪವೋಹಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಮಧ್ಯ:—

‘ಸದ್ರೂಪನಾದ (ಆತ್ಮ)ನಿರುವಿ’ ಎಂಬ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ(ಲೇ) ಒಳಗಿರುವ (ಆತ್ಮನ) ವಿಷಯಕ್ಕೆ ದೃಢವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. (ಅಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಮುಂದೆ ಉಳಿದುದೇನನ್ನೂ) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ೨ ಮನುಷ್ಯನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ಅವನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆಲ್ಲ ತೃಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಈ ತರದ) ಜ್ಞಾನವು (ವೇದವನ್ನಳಿದು) ಎರಡನೆಯ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಆಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. || ೬೭ ||

ಇನ್ನು, (ವೇದ) ವಾಕ್ಯವಾದರೂ (೨ ತರದ) ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿ

ಸಿದ್ಧಿ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, (ಅದಕ್ಕೊಂದು) ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು:—

(ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯೊಳಗೆ) ಬಂಬತ್ತು ಜನರನ್ನುಳಿದು, ಹತ್ತನೆಯವನು (ಎಲ್ಲಿಯೋ ಕಳೆದು ಹೋಗಿರುವನೆಂದೂ, ಆದುದರಿಂದ ಅವನು ಎಲ್ಲಿರುವನೆಂಬದನ್ನು) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿಯೂ ದುಃಖಪಡುತ್ತಿರುವ (ಹುಡುಗನನ್ನು ಕುರಿತು ಯಾವನೊಬ್ಬನು “ಎಲೋ, ತಮ್ಮಾ, ಸುಮ್ಮನೇ ಏಕೆ ಓಡಿಹೋದಿ ?) ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಿರುವಿ” ಎಂದು (ಹೇಳಿದರೆ, ಅವನಿಗೆ ಅದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ.) ಹಾಗೆಯೇ (ವೇದ) ವಾಕ್ಯವಾದರೂ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. || ೬೮ ||

ಪೂ. ಪ:— (ಒಳ್ಳೆಯದು. ನೀವು ಹೇಳಿದ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ‘ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಿರುವಿ’ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವು ಸರಿಯಾದುದೆಂದೇ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಸುಳ್ಳೆಂದು ತೋರಿಸುವ ಬೇರೆ ಯಾವ ಅನುಭವವೂ ನಮಗೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕೇಳುವ ಮೊದಲು, ಎಣಿಸುವವನು ಬಂಬತ್ತು ಜನರನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಕೇಳಿದ ಮೇಲೂ, ಅವರನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಈ ಉದಾಹರಣೆಯೊಳಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಕಂಡರೂ, ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಹತ್ತಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ‘ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ’ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವ ಮೊದಲೂ, ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ದ್ವೈತಾನುಭವವು ನಮಗೆ ಬರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮೇಲೂ, ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚದ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಹೀಗೆ ವಾಕ್ಯ ಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಮೊದಲಿನ ಮತ್ತು ಹಿಂದಿಗಡೆಯ ಅನುಭವಗಳು, ವಾಕ್ಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವವರಿಂದ, ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವು ಸರಿಯಾದುದೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು.)

ಉತ್ತರ:— (ಅಲ್ಲ. ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆ

ಯೋಗಿಗೆ ' ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಿರುವಿ ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನದಂತೆಯೇ) ಅದಾದರೂ ' ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳುವದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವದು. ಮತ್ತು ಅದು (ತನ್ನನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಬಹುದಾದ ದ್ವೈತವನ್ನೆಲ್ಲ ನಾಶಮಾಡಿಯೇ ಉದಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವದರಿಂದ, ದ್ವೈತ ಪ್ರಪಂಚಾನುಭವವೂ ಅದನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಮೊದಲು ಬರುವ ದ್ವೈತಾನುಭವವು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲಂತೂ, ಮೊದಲೇ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋದ ದ್ವೈತಾನುಭವವು ತಿರುಗಿ ಉಂಟಾಗುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸುಟ್ಟುಹೋದ ಜೀಜವು ತಿರುಗಿ ಚಿಗುರುವದುಂಟೇ ?) ಆದುದರಿಂದ (ವಾಕ್ಯದಿಂದಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು) ನಿಜವಾದುದಲ್ಲವೆಂಬ ಅನುಭವವೂ (ಎಂದೂ) ಹುಟ್ಟಲಾರದು. ಇದನ್ನೇ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಬಹುದು:—

(ಎಣಿಸುವವನಿಗೆ ' ನೀನೇ) ಹತ್ತನೆಯವನಿರುವಿ ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಅರಿವು (ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ) ಎಂದೂ ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲ. (ಯಾಕೆಂದರೆ ' ನಾನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಿದ್ದೇನೆ ' ಎಂಬ) ಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಮೊದಲೂ, ಜ್ಞಾನವಾಗುವಾಗಲೂ, ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೂ (ಸಹ) ಆ ಹುಡುಗನಿಗೆ ಉಳಿದ ಒಂಬತ್ತು ಜನರನ್ನು ಸಂಕಯವೇ ಬರುವದಿಲ್ಲ. (ಆದುದರಿಂದ ' ನಾನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಿದ್ದೇನೆ ' ಎಂಬ ದೃಢವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆ ಹುಡುಗನು ಒಂಬತ್ತು ಜನರನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಸತ್ಯದ ಅಂಚೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅವನಿಗೆ ಯಾರಾದರೂ ' ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಿರುವಿ ' ಎಂದು ನೆನಪು ಕೊಡುವದಷ್ಟೇ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ.) || ೬೯ ||

(ಹಾಗೆಯೇ, ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡುವವನು, ಜಗದ್ಗ್ರಹ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಆನಾತ್ಮವೆಂದು ಮನಗಂಡಿರುವದರಿಂದ, ಅವನಾದರೂ ಸತ್ಯದ ಅಂಚೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತಿರುವನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮತ್ತು ಅವನಿಗಾದರೂ ' ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ ' ಎಂಬ

ಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಮೊದಲು, ಅದು ಹುಟ್ಟುವಕಾಲಕ್ಕೆ, ಅಥವಾ ಅದು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಸಹ ಜಗದ್ರೂಪ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮವೆಂದೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗೆ ಸಂದೇಹವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಕಿಂಚಿದುನಾ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೆ ಅನಾತ್ಮವೆಂಬುದೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಇರಲಿ. ಉಳಿದ ಒಂಬತ್ತು ಹುಡುಗರನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವವನಿಗೆ ಯಾರಾದರೂ ಒಬ್ಬರು 'ತಮ್ಮಾ, ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಿರುವಿ' ಎಂಬದನ್ನು ನೆನಪು ಗೊಡುವದು ಹೇಗೆ ಆವಶ್ಯಕವಿರುತ್ತದೆಯೋ, ಹಾಗೆಯೇ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಹ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕಿಗೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂದು ನೆನಪು ಕೊಡುವದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ) ಹೀಗೆ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು (ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಮೂಲಕ) ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದವನಿಗೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬದರಿಂದ ದ್ವೈತಾ (ಸುಭವವಸ್ಥೆ) ಕೊಂಡು ಹಾಕಿಬಿಡುವ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ||೨೦||

ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ 'ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದವರು ತೆಗೆಯಬಹುದಾದ) ಶಂಕೆಯೇನೆಂದರೆ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ (ಸಮಗೆ) ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೊಡದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ, (ಆ ಕೊಡವನ್ನು) ತಿಳಿಯುವವನು, (ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕಣ್ಣು ಮೊದಲಾದ ಸಾಧನಗಳು, ಹಾಗೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಕೊಡವು, ಮತ್ತು ಆ ಕೊಡದ ತಿಳಿವು) ಇವೆಲ್ಲ ಸಾಂತ್ಯಭೇದವು (ಬೇಕೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಕೊಡದ ಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆ) ಈ ತರದ ಸಾಂತ್ಯಭೇದವೆಲ್ಲ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಕೊಡದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ವೈತ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ನಾಶವೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಕೊಡದ ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೂ ಈ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳೆಲ್ಲ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ.) ಇನ್ನು ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಾದರೂ (ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು) ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವನು, (ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಆತ್ಮ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು, ಮತ್ತು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂಬ

ಸಾಹಿತ್ಯಭೇದವೆಲ್ಲ ಬೇಕೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೊಡದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದರೆ ಈ ತರದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಾಶವೇನೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ ? ಇನ್ನು ಅದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿದರೂ, ಈ) ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಾಶವಾಗುವದೆಲ್ಲೆಂದು ನೀವು ಹೇಳುವಿರೋ, ಅಥವಾ ಇದೆಲ್ಲ ನಾಶವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವಿರೋ ? (ನಾಶವಾಗುವದೆಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೂ ದ್ವೈತವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ; ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಆ ತರದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕು ಬೇಕಾಗುವ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬರುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಒಟ್ಟಿನಮೇಲಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಅಸಮಂಜಸವೇ ಸರಿ.)

ಉತ್ತರ:— (ಇಲ್ಲ. ಈ ತರದ ಅಸಮಂಜಸತನವೇನೂ ನಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.) ಹೇಗೆಂದರೆ :—

ಏಕೆಗಿರುವ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ (ನೀವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತಹ ದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಯಾವುದೇ ತರದ) ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಲಿ, (ಕರ್ತೃ ವೊದಲಾದ) ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅದರ ಫಲವಾಗಲಿ, ಯಾವುದೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಆತ್ಮನ (ಚೈತನ್ಯಾಭಾಸದಿಂದ) ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಆತ್ಮನಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆಂದು. (ಎಂದರೆ ಪ್ರವಹಾರ ಮಾಡುವದೆಲ್ಲ ಆಭಾಸಯುಕ್ತ ಬುದ್ಧಿಯೇ. ಆತ್ಮನು ಏನನ್ನೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಭಾಸವಾಗುವ ಪ್ರವಹಾರವೆಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾಸ ಮೂಲಕವಾದುದರಿಂದ ಸುಳ್ಳಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವ ವೊದಲು ಈ ತರದ ಅಧ್ಯಾಸಮೂಲಕವಾದ ದ್ವೈತ ಸಾಮಗ್ರಿಯೆಲ್ಲ ಇದ್ದೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿಲಿಕ್ಕೆ ಏನೂ ಪ್ರತಿಬಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲಂತೂ, ಈ ಅಧ್ಯಾಸವು ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುವುದರಿಂದ, ದ್ವೈತವು ಆಗ ತೊಂದರೆ ಕೊಡುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.) || ೭೧ ||

ಹೀಗೆ (ಬುದ್ಧಿಯು ಚೈತನ್ಯಾಭಾಸದಿಂದ ಕೂಡಿರು) ಪದರಿಂದಲೂ, (ಮತ್ತು ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಆತ್ಮನಿಗೆ ತೀರ ಸಮೀಪ ವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ) :—

(ಬಳ್ಳಿಳ್ಳೇ) ಪಂಡಿತರೂ ಕೂಡ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. (ಬುದ್ಧಿಗಿಂತ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ದೂರಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗಿಂತ ಇಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳು ದೂರಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ) ಹೀಗೆ ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ದೂರಾಗಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಇಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಯು ಬರಬರುತ್ತ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. || ೭೨ ||

ಪೂ. ಪ:—(ಬಳ್ಳಿಯದು. ವೇದ) ವಾಕ್ಯವೇ (ಆತ್ಮ ವಸ್ತುವನ್ನು) ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, ('ನೀನು' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಬೋಧ ವಾಗುವ) ಕರ್ತೃತ್ವ ವೊದಲಾದವುಗಳನ್ನೇಕೆ ಅದು ಉಪದೇಶ ಮಾಡ ಬೇಕು ? (ಎಂದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವದೇ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದುದಾದರೆ, ಆ ಮಾತನ್ನು ಹಾಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಅದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡದೆ ವೇದವು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಪಯೋಗಿಸಿದೆ. 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಂತೂ 'ಸಂಸಾರಿಯಾದ, ಕರ್ತೃ - ಭೋಕ್ತೃ - ದುಃಖೀ ಬೇವವೆಂ'ದಾಗುವದು. ಮತ್ತು ವೇದದ ಉಳಿದ ಭಾಗಗಳೊಳಗಾದರೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಇದೇ ತರದ ಜೀವ ಸಂಬಂಧವಾದ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ವೇದದ ಉದ್ದೇಶವು 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮ ನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ವೇದವು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದವನ್ನೇಕೆ ಉಪ ಯೋಗಿಸಬೇಕು ?)

ಉತ್ತರ:—ಇದಕ್ಕೆ (ಕೆಳಗಿನ) ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು:—

(ವೇದವು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವುಂಟು. ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಳ್ಲಿರುವ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತಿ ಹಾಕಬೇಕಾದರೆ, ಹೀಗೆ ಹೇಳುವದೇ

ಅವಶ್ಯಕವಿದೆ. ಆತ್ಮನು ಕರ್ತೃವೆಂದೂ, ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸುವವನೆಂದೂ ನಾವು ತಪ್ಪು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ವೇದಗಳು “ ನೀವು ಕರ್ತೃವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವವನು ಅಕರ್ತೃವಾದ ಆತ್ಮನೇ ಸರಿ ” ಎಂದು ನಮಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಿಡದ ಮೊಂಡಬಡ್ಡಿಯೇ ಕಳ್ಳನೆಂದು ಬಿಲ್ಲು ಸುರಿಸಿ ಹೊಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆಂದು ತಿಳಿಯುವ. ಅಲ್ಲಿ ಅವನ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ದೂರಮಾಡಬೇಕಾದರೆ “ ನೀನು ಯಾರಿಗೆ ಕಳ್ಳನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವೆಯೋ, ಆ ಕಳ್ಳನು ಕಳ್ಳನಲ್ಲ; ಅದು ಗಿಡದ ಬೊಡ್ಡೆಯಾಗಿದೆ ” ಎಂದು ನಾವು ಅವನಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡದೆ ಬರೇ ‘ಬೊಡ್ಡಿ’, ‘ಬೊಡ್ಡಿ’ ಎಂದು ನಾವು ಎಷ್ಟೇ ಸಾರೆ ಹೇಳಿದರೂ, ಅದರಿಂದ ಏನೂ ಉಪಯೋಗವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ‘ಆ ಕಳ್ಳನು ಕಳ್ಳನಲ್ಲ; ಅದು ಬೊಡ್ಡೆಯು ಮಾತ್ರ’ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು. ಅದರಿಂದ ಅವನ ಅಜ್ಞಾನವು ಕೂಡಲೇ ಮಾಯವಾಗುವದು. ಆದುದರಿಂದ, ತೆಗೆದು ಹಾಕಬೇಕಾದ) ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು, ಅದರ ಉಚ್ಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ, ‘ಅದು ಆದ್ದು’ ಎಂದು ಹೇಳಿ, (ಆ ಮೂಲಕ) ಆ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ‘ಅದು ನೀನು (ಇರುವಿ)’ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವಾದರೂ (ಮಾಡುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ‘ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಕರ್ತೃವೆಂದೂ, ಭೋಕ್ತೃವೆಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವೆವಷ್ಟೇ? ಆದುದರಿಂದ ಈ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಉಚ್ಚಾರವನ್ನು ವೇದವು ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ದೂರಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ; ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಇಲ್ಲ. ಎಂತೆಯೇ ವೇದವು “ ‘ನಾನು ಕರ್ತೃವಾದ. ಸಂಸಾರಿಯಾದ ಬೀವನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವವನೇ, ನೀನು ಬ್ರಹ್ಮನಿರುವಿ ” ಎಂದು ಉಪದೇಶ) ಮಾಡುತ್ತದೆ. || ೭೩ ||

ಇದನ್ನೇ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ :—

(ಬರೇ) ‘ ಬೊಡ್ಡಿ, ಬೊಡ್ಡಿ ’ ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ (ಅದು ಕಳ್ಳ) ಮನುಷ್ಯನೆಂದು (ನಮಗಾಗಿರುವ ತಪ್ಪು) ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ದೂರಾಗುವ

ದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಅಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ತಪ್ಪು) ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಉಚ್ಚಾರಿಸಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ 'ನೀನು ಕಳ್ಳಮನುಷ್ಯನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ವಸ್ತುವು ಕಳ್ಳನಲ್ಲ. ಗಿಡದ ಬೊಡ್ಡಿಯು' ಎಂದು ಆ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ ಮಾತನಾಡಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನವು ದೂರಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರಂತೆಯೇ ('ಬ್ರಹ್ಮಸಿರುವಿ' ಎಂಬಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಮಾತ್ರ ಮುಮುಕ್ಷು) ಪುರುಷನ ಮೋಹವು ದೂರಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬೇಕೆಂತಲೇ ಹಾಕಿದ್ದಾರೆ.) || ೭೪ ||

ಆದುದರಿಂದ (ಸಾಸಾನ್ಯವಾಗಿ ದುಃಖಿಯಾದ ಸಂಸಾರಿ ಜೀವನೆಂಬ ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುವ) 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದು ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು) ಕೇಳುತ್ತಿರುವವನಿಗೆ (ರೂಢಿಯಿಂದ) ಜನ್ಮಾಗಿ ಮೃತ್ಯುವಿನಿಂದ (ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು) ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿಯೇ (ಇರುವದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.) ಎಂತೆಯೇ (ಆ ಶಬ್ದವನ್ನಿಲ್ಲಿ **ಅಕ್ಷರತಃ** ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗದು. ಮತ್ತು ವೇದದ) ಉದ್ದೇಶವಾದರೂ (ಆ ಪದದಿಂದ) ದುಃಖಿತ್ವ ಪೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ (ವೇದವು ಆ ಪದದಿಂದ ದುಃಖಿತ್ವ ಪೊದಲಾದವುಗಳನ್ನೇ **ಪರಮಾರ್ಥತಃ** ವಿಭಿನ್ನವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ (ಆ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ) ವಿರೋಧವಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ (ಮೇಲೆ ಪೇಳಿದಂತೆ ಆ ಪದದಿಂದ) ನಿಜವಾಗಿ ಪೇಳಬೇಕೆಂದಿದ್ದ (ಅರ್ಥವೊಂದು ಬೇರೆಯಿದ್ದು, ಆ ಉದ್ವಿಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬೇರೊಂದು ರೂಢಾರ್ಥವುಳ್ಳ ಶಬ್ದದ) ಅನುವಾದವನ್ನು (ಮಾತ್ರ ಮಾಡಿರುವರೆಂದು ಹಿಡಿದರೆ ಈ ತರುವ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಏನೂ ಆಸ್ಪದ)ವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ) ಶಬ್ದಗಳನ್ನು (ಅವುಗಳ) ರೂಢಾರ್ಥದಲ್ಲಿ (ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ) ಅಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಾಗುವ ಸಂಭವವಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಸಕೃದ್ವರ್ತನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ವಿಪರೀತ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಿರುವ

ವಂತೆ ಕಾಣುವ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದರೂ, ಅಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ರೂಢಾರ್ಥವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರದೆ, ಅವುಗಳ ಯೋಜನೆಯ ಮರ್ಯಾದೆ ಜೀರ್ಮವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ವಿರೋಧವಾಗ ಜೀಕಾದ ಕಾರಣವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಂಥಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದಗಳೊಳಗಿನ ರೂಢಾರ್ಥಗಳೊಳಗಿನ ವಿರೋಧಾಂಶಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ, ಅವುಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ):—

(‘ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ’ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ) ‘ಅದು’ ಮತ್ತು ‘ನೀನು’ ಎಂಬ ಪದಗಳು ತಮ್ಮ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವು (ತಮ್ಮ ರೂಢವಾದ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ) ಜಿಡಬೇಕೆಂದಿರುವ (ವಿರೋಧಾಂಶಗಳನ್ನು) ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾರವು. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಅವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದರಿಂದ, (ಎಂದರೆ ಎರಡೂ ಕೂಡಿ ಅನಿ-ಇರುವಿ ಎಂದು ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದರಿಂದ, ಆ **ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸುಸರಿಸಿ**) ಅವುಗಳೊಳಗಿನ (ವಿರೋಧಾಂಶಗಳನ್ನು) ತೋರಿಸುವ ಹಾಕಿದ (ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ) ಅವು ಸಂತಿರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. (ಎಂದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ‘ನೀನು’ ಎಂಬದು ತನ್ನಂತೆ ಅನೇಕವಾದ ಮತ್ತು ದುಃಖಗಳಾದ ಸಂಸಾರೀ ಜೀವಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದ್ದ ಒಂದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದ್ದೆ ಮತ್ತು ‘ಅದು’ ಎಂಬದು ಪರೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರದಿದ್ದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ‘ಇರುವಿ’ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಅದು-ನೀನು ಎಂದು ಅಗುವದರಿಂದ, ಇವೆರಡೂ ಪದಗಳು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳೊಳಗಿನ ವಿರೋಧವು ದೂರಾದ ಹೊರತು, ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ‘ನೀನು’ ಎಂಬ ಪದದ ದುಃಖಿತ್ವ, ಅನೇಕತ್ವ, ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತ್ವವೊದಲಾದವು, ‘ಅದು’ ಎಂಬ ಪದದ ಏಕತ್ವ ಮತ್ತು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತ್ವವೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಬಿಟ್ಟುಜಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬಿಟ್ಟುಜಿಡದ ಹೊರತು ಗತಿಯಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಾತ್ರ, ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ- ಈ ಪದಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ-ರೂಢ-ಅಥವಾ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ

ಗಳೊಳಗೆ ಬಿಡಬೇಕಾಗುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಈ ಪದಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಲಾರವು. ಎಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಅವು ತಮ್ಮ ರೂಢಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟೇ ಬಿಟ್ಟಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) || ೭೫ ||

ಪೂ. ಪ:— (ಒಳ್ಳೆಯದು. 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ 'ನೀನು' ಮತ್ತು 'ಅದು' ಎಂಬ ಪದಗಳ ರೂಢಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂಬದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ.) ಯಾಕೆಂದರೆ: ಅವು ಅಲ್ಲಿ (ನೀನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ) ತಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ('ನೀನು') ಎಂಬದು (ಕೇಳುವವನ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ) ಅನುವಾದ (ಅಥವಾ ವುನರುಚ್ಚಾರ) ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ('ನೀನು' ಎಂಬದರ ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥವಾದ) ದುಃಖಿತ್ವ ಮೊದಲಾದವುಗಳು (ಅದಕ್ಕೆ, ಎಂದರೆ 'ನೀನು' ಎಂಬದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವೆಂದು) ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ('ಅದು' ಎಂಬದರ) ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ, 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳೊಳಗೆ) ಯಾವ (ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥಗಳ ಭಾಗಗಳನ್ನು) ಬಿಡಬೇಕಾಗುವದೋ, ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಸಂಬಂಧವಾಗಲಾರದೆಂದೂ, ಎಂತೆಯೇ ಅವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತೋರಿಸದೆ, ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆಂದೂ ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದ 'ಅವೆರಡೂ ಆದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ನೀನು) ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷಗಳ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ (ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ,) 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳ ನಡುವೆ, 'ಕರೇ' ಮತ್ತು 'ಕಮಲ' ಎಂಬ ಪದಗಳ ನಡುವಿರುವಂತೆ (ಬರೇ ವಿಶೇಷಣ-ವಿಶೇಷ್ಯ) ಸಂಬಂಧವಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. (ಮತ್ತು ನೀವಾದರೂ ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪುವಿರಿ. (೧) ಸಾಮಾನ್ಯಾಧಿಕರಣ್ಯ, (೨) ವಿಶೇಷಣ-ವಿಶೇಷ್ಯಭಾವ, ಮತ್ತು (೩) ಲಕ್ಷ್ಯ-ಲಕ್ಷಣ ಸಂಬಂಧವೆಂಬ ಮೂರು ಕ್ರಮಗಳಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವಿರಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲಿ

ನಿಂದ ಎರಡನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪುವೆವು. ಆದರೆ ಅದೇ ಕೊನೆಯದೆಂದೂ, ಮುಂದೆ ಒನೇ ಮೆಟ್ಟಿಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲೆಂದೂ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಪದಗಳ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ, ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ವಿಶೇಷಣ-ವಿಶೇಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವೇ ಇರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇನ್ನು ವಿಶೇಷಣ-ವಿಶೇಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವೆಂದರೂ ದ್ವೈತವು ಬಂದೇಬಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ತರದ ಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂದರೆ ದ್ವೈತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ವೆರಡೂ ಪದಗಳು ಕೂಡಿ, ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ- ನಿಮ್ಮ ಅಂಬೋಣವು ತಪ್ಪು.)

ಉತ್ತರ:- (ಅಲ್ಲ.) ಹಾಗೂ ಅದು ಹೊಂದುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಆ ಪದಗಳ ನಡುವೆ ವಿಶೇಷಣ-ವಿಶೇಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ವಾಗಿರುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಲಿಕ್ಕೂ ಸಹ ಬರಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಎರಡು ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಆ ಪದಗಳನ್ನೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಶಕ್ಯವಿರಬೇಕಾಗುವದು. ಉದಾ: 'ಕರೇಕಮಲ' ವೆಂಬಲ್ಲಿ 'ಕರೇ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೂ 'ಕಮಲ' ವೆಂಬ ಪದಕ್ಕೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಮತ್ತು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಎಂದರೆ 'ಕರೇ' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವು 'ಕಮಲ' ಶಬ್ದದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಂತೆಯೇ 'ಕಮಲ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾದರೂ 'ಕರೇ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆಯೇ ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ-ಕರೇ ಬಣ್ಣದ ಹೊರ್ತಾಗಿ ಬೇರೆ ಬಣ್ಣದ ಕಮಲಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಕಮಲಗಳ ಹೊರ್ತಾಗಿ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕರೇ ಬಣ್ಣವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವದೆನ್ನಬೇಕಾದರೆ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ತರದ ದ್ವೈತವು ಬೇಕೇಬೇಕು. ಆದರೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು 'ಅದ್ವಿತೀಯ ಮತ್ತು ಪುತ್ಯಕ್ಷ ಆತ್ಮನೇ' ಎಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದು.

ರಿಂದ ಈ ಪದಗಳ ನಡುವೆ ವಿಶೇಷಣ ವಿಶೇಷ್ಯಭಾವವೂ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಸಿಲ್ಲಲಾರದು. ಎಂದರೆ ಈ ಎರಡನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲನ್ನು ದಾಟಿ ನಾವು ಲಕ್ಷ್ಯ-ಲಕ್ಷ್ಯಣಸಂಬಂಧವೆಂಬ ಮೂರನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲಕ್ಕೆ ತೋಗಲೇಬೇಕಾಗುವದು. ಇದನ್ನೇ ಕೆಳಗಿನ ಸುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—

(‘ಅದು’ ಮತ್ತು ‘ನೀನು’) ಎಂಬ ಪದಗಳ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಆತ್ಮನು, ದ್ವೈತವನ್ನೂ, ಮತ್ತು ಪಾರೋಕ್ಷ್ಯ (ವೆಂದರೆ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಥವಾ ದೂರತ್ವವನ್ನೂ) ಕಳೆದವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. (ಎಂದರೆ ‘ಅದು’ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ‘ನೀನು’ ಎಂಬದನ್ನಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ‘ನೀನು’ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ‘ಅದು’ ಎಂಬದನ್ನಾಗಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ— ‘ಅದು’ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವಾದ) ಆದ್ವಿತೀಯ (ಬ್ರಹ್ಮನು) ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು (ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಹೊಂದಲಾರನು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅ-ದ್ವಿತೀಯನೆಂದರೆ ತನ್ನ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವವನೆಂದು ಅರ್ಥವು. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯನಾಗುವದೆಂದರೆ ಅಶಕ್ಯವೇ ಸರಿ. ಆದುದರಿಂದ ‘ನೀನು’ ಎಂಬ ಪದದ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವಾದ) ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾದ (ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಲಾರನು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದುದೆಲ್ಲವೂ ಜಡವಾಗಿರುವದು. ಆದುದರಿಂದ ‘ಅದು’ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪನಾದಂತಾಯಿತು. ಎಂದನೇಲಿ, ಸಮೈಲ್ಲರ ಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ನಮಗೆ ಅಪರೋಕ್ಷನೂ, ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೂ ಆಗಿರಬೇಕಾದರೆ, ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮನೊಡನೆ ಒಂದಾಗಲೇಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆತ್ಮವಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ; ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮವಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವು ಒಂದೇ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಿಂವ ಹುನಾ, ಆತ್ಮವೇ ಬ್ರಹ್ಮವು; ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆತ್ಮವು. ಎಂತೆಯೇ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ವಿಶೇಷಣ-ವಿಶೇಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವಿರುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು.) || ೭೬ ||

ಪೂ. ಪ:— ಇಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ ಈ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳೊಳಗೆ) ಬಿಡಬೇಕಾದುದು ಯಾವುದು? ಮತ್ತು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು ಯಾವುದು?

ಉತ್ತರ:— ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಸಾದನೆಮಾಡುವ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಎರಡು ಕಲ್ಪನೆಗಳು ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ: (೧) ನಾನು ದುಃಖಿಯೆಂಬದು (ಒಂದು), ಮತ್ತು (೨) ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನೆಂಬದು (ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತ್ವ ಅಥವಾ ಅಪರೋಕ್ಷತ್ವವೆಂಬದು ಇನ್ನೊಂದು.) ಇಲ್ಲಿ ಅಪರೋಕ್ಷತ್ವದೊಡನೆ 'ನಾನು ದುಃಖಿಯೆಂಬದನ್ನು ಕೂಡಿಸುವುದು, ಆತ್ಮನ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೇ ಸರಿ. ಆದುದರಿಂದ 'ನಾನೆಂಬುದೇ ಅನರ್ಥವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದರಿಂದಲೂ, ಮತ್ತು ಅದೇ (ಅಹಂಕಾರವು) ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪೂ. ಪ:— ಆದರೆ 'ಅದು' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥದೊಳಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು? ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಎಂಬದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು.

ಉತ್ತರ:— (ಆದೇಕೆ? ಅದು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕೆಳಗೆ) ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

('ಅದು' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ದೂರಾದ ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಅದ್ವಿತೀಯ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ 'ನೀನು' ಎಂಬುದರೊಳಗೆ 'ನಾನೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವಂತೆ, 'ಅದು' ಎಂಬದರ ಅರ್ಥದ (ಭಾಗವಾದ) ಪರೋಕ್ಷತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕು. (ಯಾಕೆಂದರೆ) ಅಪರೋಕ್ಷ ಆತ್ಮನೂ ಅಹಂಕಾರವೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹೇಗೆ ಒಂದೇ ಎಂದು ತೋರುವವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಪರಮಾತ್ಮನು (ನಮಗೆ) ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತೋರುವದಾದರೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸರಿ. (ಹೀಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಪರೋಕ್ಷತ್ವವು ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಾದುದರಿಂದ ಅದನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕು. ಮತ್ತು ಅದ್ವಿತೀಯವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನಷ್ಟೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. || ೭೭ ||

ಪೂ. ಪ:— ('ಅದು' ಎಂಬದರ ಅದ್ವಿತೀಯತೆಯು 'ನೀನು' ಎಂಬದರ ದುಃಖಿತ್ವವನ್ನೂ, ಅನೇಕತ್ವವನ್ನೂ ನಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆಂದು ನೀವು ಹೇಳಿದಿರಿ. ಆದರೆ ಅದು ಯೋಗ್ಯವಾಗಲಾರದು. 'ಅದು' ಎಂಬದು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದವನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, 'ಅದು' ಎಂಬದರ ಅದ್ವಿತೀಯತೆಯು 'ನೀನು' ಎಂಬದರ ದುಃಖವನ್ನೂ, ಅನೇಕತ್ವವನ್ನೂ ನಾಶಪಡಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ 'ಅದು' ಎಂಬದರ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆ, 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆ, ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಅದು' ಎಂಬದಕ್ಕೆ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿರುವದೆಂದು ಯಾರೂ ಎಂದೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಒಂದು ವೇಳೆ ಹಾಗೆ ಇರುವದೆಂದು ತಿಳಿದರೂ, ದೋಷವು ಕಟ್ಟಿಟ್ಟದ್ದೇ. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ದಕ್ಷಾಂಗಿಯೇ ಹೊರಟಿರುವ ಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಹಲವು ಶಬ್ದಗಳು ಕೂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಉಳಿದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಂದಿಗೂ ಆಗಲಾರದು. ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಕೂಡಿದುದೇ ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ವುನರುಕ್ತಿದೋಷವೂ, ವಿನಾಕಾರಣವಾಗಿ ಅನಾವಶ್ಯಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ದೋಷವೂ ಒಂದೇಬರುವವು. ಅದುದರಿಂದ 'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆ. ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆ, ಎಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ವಿಹಿತವು. ಎಂದ ಮೇಲೆ ೧ 'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ(ದೋಷಗೆ ಅಡಕವಾಗಿದ್ದ) ಅದ್ವಿತೀಯವೆಂಬದು, ('ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾದ) ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ದುಃಖವನ್ನೂ, ಅನೇಕತ್ವವನ್ನೂ ಸಮೂಲವಾಗಿ ನಾಶಪಡಿಸುವದು ಹೇಗೆ ಶಕ್ಯವಿದೆ?

ಉತ್ತರ:—ಅಲ್ಲ. (ನಾವು ಹಾಗೇನೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳಾಗಲಿ, ಅವುಗಳ ಅರ್ಥಗಳಾಗಲಿ, ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕುತ್ತದೆಂದೂ,) ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಹೊಡೆದು ಹಾಕಲ್ಪಡುವಂತಹದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಹೊಡೆದು ಹಾಕುವಂತ ಹದೂ - ಎಂಬ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆಂದೂ, ನಾವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. (ಆದರೆ 'ಅದು' ಎಂಬದು 'ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅದ್ವಿತೀಯ' ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ, ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬದು ಅನೇಕವಾದ ಮತ್ತು ದುಃಖಿಯಾದ ಸಂಸಾರೀ ಜೀವ

ನನ್ನೂ ತೋರಿಸುತ್ತವಷ್ಟೇ? ಆದರೆ 'ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವವೆಂಬದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ನಮಗೆ ಮೊದಲು ಗೊತ್ತಿರದಿದ್ದ ಆದ್ವಿತೀಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, 'ಅದು' ಎಂಬದರ ಪರೋಕ್ಷತೆಯನ್ನಾಗಲಿ, ಅಥವಾ 'ನೀನು' ಎಂಬದರ ಸಂಸಾರಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅನೇಕತ್ವವನ್ನಾಗಲಿ ಹೊಡೆದುಹಾಕುವ ಕೆಲಸವನ್ನೇನೂ ಅದು **ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ** ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಬ್ಲಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವದೇ- ಅಬ್ಲಾಸವನ್ನು ಕಿತ್ತಿಹಾಕುವದೇ- ಈ ವಾಕ್ಯದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ, ಸೇರಾದ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ, ಅಥವಾ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲಸವು. ಇನ್ನು ಸಂಸಾರಿತ್ವ ಅಥವಾ ದುಃಖಿತ್ವ, ಅನೇಕತ್ವ, ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷತ್ವಗಳೆಲ್ಲ ಅಬ್ಲಾಸದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ಈ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಬ್ಲಾಸವಾದೊಡನೆ ಇವೂ ತಾವಾಗಿಯೇ ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆಂಬದು ಸಹುವಿದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ನಾಶವು ವಾಕ್ಯಬ್ಲಾಸದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅದರಿಂದ **ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ** ತಾನಾಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ('ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾದ ಒಳಗಿರುವ (ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾದ) ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಮೊದಲು ಗೊತ್ತಿರದಿದ್ದ ಆದ್ವಿತೀಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ನಮ್ಮ ಅಬ್ಲಾಸವನ್ನು ಮಾತ್ರ ದೂರ ಮಾಡುತ್ತದೆ.) ಆದರೆ 'ನೀನು' ಎಂಬದರ ಅನೇಕತ್ವವೂ, (ದುಃಖಿತ್ವ ಮೊದಲಾದವುಗಳೂ,) 'ಅದು' ಎಂಬದರ ಪರೋಕ್ಷತ್ವವೂ ಈ ಅಬ್ಲಾಸದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ಆ ಅಬ್ಲಾಸನಾಶದ ಸಂಗಡ ಇವುಗಳನ್ನೂ, ಆ ವಾಕ್ಯವು (ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಎಂದರೆ ಗೌಣೀಕರಿಸಿ) ನಾಶಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದುದರಿಂದ (ಅವೆರಡೂ ಪದಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ,) ಬೇರೆಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವವು; (ಅದುದರಿಂದ ಅವು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಹೊಡೆದುಹಾಕಲಾರವು,) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ನೀವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷಗಳು ನಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೆನೂ ಒರಲಾರವು. ಇದನ್ನೇ (ಕೆಳಗೆ) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:-

(ಅದ್ವಿತೀಯದ್ವೋತಕವಾದ) 'ಅದು' ಎಂಬದು 'ನೀನು' ಎಂಬದು
 ಲೋಕನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ, ('ಅದು' 'ನೀನೆಂಬದರ' ಅನೇಕತ್ವ
 ವನ್ನು ದೂರಮಾಡುತ್ತದೆ. (ಹಾಗೆಯೇ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತೆಯನ್ನು ಬಿಡದಿದ್ದ
 'ನೀನೆಂಬ ಶಬ್ದವು ' ಅದು' ಎಂಬದರೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ
 ('ನೀನೆಂಬದು 'ಅದೆಂಬದರ) ಪರೋಕ್ಷತ್ವವನ್ನೂ ನಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

|| ೭೮ ||

ಪೂ. ಪ:—('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ) ಅದ್ವಿತೀ
 ಯತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ 'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು (ದುಃಖಿತ್ವವನ್ನೂ, ಅನೇ
 ಕತ್ವವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಆತ್ಮನನ್ನು ತೋರಿಸುವ 'ನೀನು' ಎಂಬ
 ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ (ಬದನ್ನು ಸೀಪಾ ಒಪ್ಪುತ್ತೀರಿ.
 ಆದರೂ 'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ('ನೀನು' ಎಂಬ
 ದರ) ಅನೇಕತ್ವವನ್ನೂ ದೂರ ಮಾಡುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ. ಇದು ಸರಿ
 ಯಲ್ಲ. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವೆರಡೂ ಪದಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವವೆಂದೂ,
 ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸುವದೇ ವಾಕ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವೆಂದೂ, ಸೀಪಾ
 ಒಪ್ಪುತ್ತೀರಿ. ಇನ್ನು, ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದೇ ಮಾತು, ಪ್ರತಿಯೊಂದು
 ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಸರ್ವಸಮ್ಮತವು. ಆದುದರಿಂದ
 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು, ಸಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ
 ದಂತೆ, 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳೊಳಗಿರುವ ಐಕ್ಯವನ್ನಷ್ಟೇ
 ತೋರಿಸತಕ್ಕದ್ದಿರುತ್ತದೆಯೆಂದಂತಾಯಿತು. ಎಂದನೇಲಿ 'ನೀನು' ಎಂಬ
 ದರ ಅನೇಕತ್ವವನ್ನೂ, ಮತ್ತು 'ಅದು' ಎಂಬದರ ಪಾರೋಕ್ಷ್ಯವನ್ನೂ ಆ
 ವಾಕ್ಯವೇ ಹೊಡೆದುಹಾಕುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಅನ್ಯಾಯವಾಗುತ್ತದೆ.
 ಹಾಗೆ ಹೇಳುವದೆಂದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಎರಡು ತಾತ್ಪರ್ಯಗಳಿರುವವೆಂದು
 ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದು. ಆದರೆ ಅದಂತೂ ಅಸಂಭವವು.)

ಉತ್ತರ:—(ಸರಿ. 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯ
 ವನ್ನು ತೋರಿಸುವದೇ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂಬ
 ದೇನೋ ಸರಿ. ಆದರೆ ಆ ಐಕ್ಯಕ್ಕೆ 'ನೀನೆಂಬದರ ಸಂಸಾರಿತ್ವ ಅನೇಕತ್ವ

ಗಳೂ, ಮತ್ತು 'ಆದು' ಎಂಬದರ ಅನರೋಕ್ಷತ್ವವೂ) ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯವಿಂದ ಇವೂ ನಾಶವಾಗಿಯೇ ಹೋಗುತ್ತವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಒಂದೇ ಒಂದಾದರೂ, ಆ ವಾಕ್ಯತಾತ್ಪರ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಆ ವಾಕ್ಯವು ಅವಶ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ವಾಗಿಯಾದರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆಯೆಂಬದು ನ್ಯಾಯವಾದುದಲ್ಲವೇ ?) ಇದನ್ನೇ (ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—

(‘ಆದು’ ಎಂಬದರ ಅರ್ಥವಾದ) ಅದ್ವಿತೀಯ (ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ‘ನೀನೆಂಬದರ) ಸಂಸಾರಿತ್ವ ಅಥವಾ ದುಃಖಿತ್ವವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು (‘ನೀನೆಂಬದರ ಅರ್ಥವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ) ಆತ್ಮನಿಗೆ (‘ಆದು’ ಎಂಬದರ ಅರ್ಥವಾದ) ಪಾರೋಕ್ಷ್ಯವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ‘ಆದು’ ಮತ್ತು ‘ನೀನು’ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ (ಕ್ರಮವಾಗಿ) ಅವುಗಳ (೧) ಸಂಸಾರಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅನೇಕತ್ವವೂ, ಹಾಗೂ (೨) ಪಾರೋಕ್ಷ್ಯವೂ) ಅವಶ್ಯವಾಗಿಯೇ ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆ. || ೭೯ ||

ಪೂ. ಪ:— (ಬಳಿಯದು. ಹೀಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವವೆಂಬ ಒಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ‘ನೀನೆಂಬದು ‘ಆದು’ ಎಂಬದರ ಪಾರೋಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತದೆಂದೂ, ಹಾಗೂ ‘ಆದು’ ಎಂಬದು ‘ನೀನೆಂಬದರ ಸಂಸಾರಿತ್ವವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತದೆಂದೂ ನೀವು ಹೇಳಿರಿ. ಆದರೆ ಈ ವಿರೋಧವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ, ‘ನೀನೆಂಬದರಿಂದ ‘ಆದು’ ಎಂಬದರ ಅದ್ವಿತೀಯತೆಯು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ, ಮತ್ತು ‘ಆದು’ ಎಂಬದರಿಂದ ‘ನೀನು’ ಎಂಬದರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತ್ವವು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ ಏಕೆ ತೀಯಬಾರದು ? ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೂ, ಆ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ವಿರೋಧವು ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆಗ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ‘ದುಃಖಿಯಾದ, ಅನೇಕವಾದ ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಜೀವನೆಂಬದಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದನ್ನೇಲಿ ನೀವು ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಈ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ವಿರೋಧವನ್ನೇಕೆ ತಪ್ಪಿಸಬೇಕು ? ನಾವು ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಈ ವಿರೋಧವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲಿತ್ತಿ ಸಿದರೆ ಏನಾಗುವದು ?)

ಉತ್ತರ:—('ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳ) ಅರ್ಥಗಳಾದ (ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತ್ವಗಳೇ ತಮಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಂತಗಳನ್ನು) ನಾಶಪಡಿಸುವವೆಂದೆನ್ನಲುಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಕಾರಣವುಂಟು:—

(ಅತ್ತಬ್ಲಾಸಕ್ಕೆ ವೇದವೊಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಲಿ, ಅನುಮಾನವಾಗಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಾರವು. ಇನ್ನು, ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಮೊದಲು ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗದಿದ್ದ ಮೊಸ ವಿಷಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಡುವಂತಹ ಸಾಧನವು. ಅದುದರಿಂದ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯವು ನಮಗೆ ಮೊದಲು ಗೊತ್ತಿರದಿದ್ದ ಮಾತನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೆಂದೂ, ಅದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವು ಸಾಧಿಸುವದೆಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದು.)

(ಇನ್ನು, 'ನೀನೆಂಬದರಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ಅನೇಕತ್ವ, ದುಃಖಿತ್ವಗಳೂ, 'ಅದು' ಎಂಬದರಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ಪರೋಕ್ಷತ್ವವೂ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೂ ಸಹ ವೇದವಾಕ್ಯದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೇ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರುವ ಮಾತುಗಳು. ಅದುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯವು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಮಾತನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವದು ಅಸಮಂಜಸವು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ದುಃಖಿಗಳಾದ ಸಂಸಾರಿ ಜೀವಗಳೆಂದು ನಂಬಿದರೆ, ಬಿಡುಗಡೆಯ ಆಶೆಯೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ನೀನೆಂಬದರ ಸಂಸಾರಿತ್ವವನ್ನೂ, 'ಅದು' ಎಂಬದರ ಪಾರೋಕ್ಷ್ಯವನ್ನೂ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಅದರಿಂದ ನಮಗೆ ಯಾವ ಪುರುಷಾರ್ಥವೂ ಸಾಧಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ) ಈ ವಾಕ್ಯವು ವೇದದೊಳಗಿನದಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, (ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಮೊದಲು) ಗೊತ್ತಿರದಿದ್ದ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವಂತಹದಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥಗಳಾದ (ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತ್ವಗಳು ಆ ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ) ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಉಳಿದು, (ತಮಗೆ) ವಿರುದ್ಧವಾದ (ಸಂಸಾರಿತ್ವ ಮತ್ತು ಪಾರೋಕ್ಷ್ಯಗಳನ್ನೇ) ನಾಶಮಾಡುತ್ತವೆ(ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು.) || ೮೦ ||

ಹೀಗೆ ನಾನು ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ನೋಡಿದರೆ, ('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ,) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೊದಲಾದ ಉಳಿದ ಪ್ರಮಾಣ (ಗಣದಿಂದಾಗುವ ಅನುಭವಕ್ಕೂ) ಸ್ವಲ್ಪಾದರೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

III

• ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಧ್ಯಾನಸರವಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ತರದಿಂದ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದರೂ, ವಾಕ್ಯದ ಈ ಅರ್ಥವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದೊಂದೂ ಆದುದರಿಂದಲೇ (ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಕ್ಷರಶಃ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂದೂ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದಿಗಳೆಂಬ* ಎಷ್ಟೋ ಜನರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಮತಕ್ಕನುಸರಿಸಿ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ ' ಎಂಬುದು ಧ್ಯಾನಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಎಂದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೇವಬ್ರಹ್ಮರ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರೂ, ಆ ವಾಕ್ಯವಿಲ್ಲದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಬೇವನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಿಟ್ಟು ನಾನು ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಮೂರ್ತಿ, ಪ್ರತಿಮಾ, ಅಥವಾ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಸಿಜವಾಗಿ ದೇವರಾಗಿರದಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ದೇವಭಾವನೆಯನ್ನಿಟ್ಟು, ಅವುಗಳ ಪೂಜೆಯನ್ನೂ, ಧ್ಯಾನವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತೇವಷ್ಟೆ? ಹಾಗೆಯೇ ಬೇವಾತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮನೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿರದಿದ್ದರೂ, ನಾನು 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನು, ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನಿಟ್ಟು ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕು. ಆ ಧ್ಯಾನದ ಬಲದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು—ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಈ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದಿಗಳು

* ಇವರ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಮೊದಲೇ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೭ನೆಯ ಶಾಂಕಿಯ ಸಂಬಂಧೀಶ್ವರ ಮೂಲಕ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಧ್ಯಾನವು ತೀರ ಅಸಾಧ್ಯಕವೆಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೭ನೆಯ ಶಾಂಕಿಯ ಸಂಬಂಧೀಶ್ವರ ಮೂಲಕ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಧ್ಯಾನವು ತೀರ ಅಸಾಧ್ಯಕವೆಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೭ನೆಯ ಶಾಂಕಿಯ ಸಂಬಂಧೀಶ್ವರ ಮೂಲಕ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಧ್ಯಾನವು ತೀರ ಅಸಾಧ್ಯಕವೆಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೭ನೆಯ ಶಾಂಕಿಯ ಸಂಬಂಧೀಶ್ವರ ಮೂಲಕ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವೆಂದರೆ ಧ್ಯಾನ. ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಧ್ಯಾನವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಇವರು ಹೇಳುವದರಿಂದ 'ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದಿಗಳೆಂದು ಇವರಿಗೆ ಹೆಸರು. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಈ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದಿಗಳ ಖಂಡನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕನುಸಾರವಾದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಳಗಿನ (ದೋಷಗಳು) ಬಂದೇಬರುತ್ತವೆ:—

“ ಹೆಂಗಸೇ * ಬೆಂಕಿ(ಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ”) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ (ವೇದ) ವಾಕ್ಯವು ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅದು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿಯೂ (ಧ್ಯಾನಕ್ಕಾಗಿ ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾ) ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಿಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ(ಇರುವದೆಂಬದನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುವದು.) ||೮||

ಆದರೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲತರದಿಂದ (ಎಂದರೆ ಉಪಕ್ರಮ, ಉಪಸಂಹಾರ ಮೊದಲಾದ ಆರೂ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ) ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೂ †, ಅವು (ಎಂದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯ

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದೊಳಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು, ಅದರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಎಲ್ಲ ಗ್ರಂಥಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದ ಅರೂ ಸಾಧನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೂ, ವೇದಾಂತ ಅಥವಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಐಕ್ಯವನ್ನೇ ಪರಮಾರ್ಥತೆ: ಹೇಳಿದ್ದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ವೇದಾಂತದ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವೆಂಬ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇದ್ದು ಕ್ಷಿಸ್ತಂತೆ ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವದನ್ನೇ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದುದರಿಂದ ಧ್ಯಾನಕ್ಕಾಗಿ ಜೀವನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ದೃಷ್ಟಿಯುಂಟಾಗಿರುವದು ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವೆಲ್ಲಿಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಪರ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಹೇತೋ ನಿಜ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಧ್ಯಾನಪರ ಅರ್ಥವೇ ವೇದದ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದೋ ಅಂಥಲ್ಲಿ, ಧ್ಯಾನಪರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗದು. ಅಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವ ವಿರೋಧಾಧಾಪವನ್ನು ನೀರಿ ದೀತಿಯಿಂದ ತೆಗೆದುಹಾಕಬೇಕು.

ಗಳು) ಸ್ವಲ್ಪಾದರೂ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವವೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅವು ಎಂದೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ.) ಆದುದರಿಂದ (ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಅವು) ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದನ್ನೇ ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—

(ಆ) ವಾಕ್ಯವು ಒಂದೇ ಒಂದಾದ (ಅದ್ವಿತೀಯ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪ) ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯಾದುದರಿಂದ, ಕರ್ಮವನ್ನು ಅದು ಹೇಳಲಾರದು. ಮತ್ತು ಆ ವಸ್ತುವು ಏಕರೂಪವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, (ಎಂದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯವೂ, ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಗಳಿಗಿಲ್ಲದಾಗದೆ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಇರುವದೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದು ಸಿಕ್ಕಿಸಿದ್ದವೋ, ಅಥವಾ ಉಪಾಸನೆ ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತಹದೋ, ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ) ಸಂಶಯಗಳೂ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಹುಟ್ಟುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. || ೪೨ ||

ಮತ್ತು (ಈ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಎಂದೂ ಗೊತ್ತಾಗದಿರುವ) ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೂ (ಈ ವಾಕ್ಯವು) ಉಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ಹೇಗೆಂದರೆ:—

(ಪ್ರತಿಯೊಂದು) ಪ್ರಮಾಣವು ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗದಿರುವ ಮೊಸ ವಿಷಯಗಳನ್ನೇ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು; ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಆಗಲಾರದು. (ಆದುದರಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ತಮತಮಗುಚಿತವಾದ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವವೆಂದಂತಾಯಿತು. ಎಂದರೆ, ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ) ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ನಡುವೆ ವಿರೋಧವಾಗುವದೆಂಬದೇ ಯುಕ್ತವಾಗುವದಿಲ್ಲ. (ಆದುದರಿಂದ ವೇದವಾಕ್ಯವಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಲಾರದು.) || ೪೩ ||

ಮತ್ತು ಯಾವನು ಹೀಗೆ (ಪ್ರಮಾಣಗಳು) ತೀರ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟರೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಾಗುವದೆಂದು ನಂಬುವನೋ, ಅವನು ಕೆಳಗೆ ಹೇಳುವ ವಿರೋಧವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ:—

(ಕಿವಿಯಿಂದ ಶಬ್ದಗಳೆಂಬ ಒಂದೇತರದ ವಿಷಯಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ರೂಪಗಳೆಂಬ ವಿಷಯಗಳಷ್ಟೇ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅವು ತಮತಮಗುಚಿತವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ತಿಳಿದದ್ದು ಕಿವಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ವಿರೋಧವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗ್ಯಾನವಾದಿಯು ಕಣ್ಣಿನಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕಿವಿಯಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದೀತು! ಅದುದರಿಂದ ಅವನು)
 “ಇದೇನು ಶಬ್ದವಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ ನಾನು ಬರೇ ರೂಪವನ್ನು (ಎಂದರೆ ಬಣ್ಣವನ್ನು) ಮಾತ್ರ ನೋಡುತ್ತೇನೆ” ದು ಹೇಳಬೇಕಾದೀತು!! (ಆದರೆ ಇದು ಅಸಮಂಜಸವೆಂಬದು ಮೇಲೆಯೇ ಕಾಣುವಂತಿದೆ. ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಅದರ ಬಲದಿಂದ ಇದು ಶಬ್ದವಲ್ಲವೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಂದರಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದಾಗಲಾರದಾದುದರಿಂದ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.) ಇನ್ನು, ಅವುಗಳ ವಿರೋಧವೋ ಹೇಗೋ, (ಎಂದರೆ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮಂಜಸವಾಗುವದೋ.) ಹಾಗೆಯೇ (ವೇದ) ವಾಕ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ (ಪ್ರಮಾಣ)ಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಎಂದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕು.) ೨೪ ||

(ಹೀಗೆ) ಕಿವಿ ಮೊದಲಾದ (ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು) ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಲಾರವೋ, ಹಾಗೆಯೇ (ನಿಜವಾದ) ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವದರಿಂದ, ಅವುಗಳೊಳಗೆ ವಿರೋಧವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು (ಸಿದ್ಧವಾದಂತಾಯಿತು.) ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿ ಎರಡು (ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ

ಜ್ಞಾನಗಳು *) ಒಂದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವವೋ, ಅಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ (ಎರಡೂ ನಿಜವಾಗಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಎರೋಧ ಎರಲೇಬೀಕೆಂದು ಒಪ್ಪಲೇಬೀಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ) ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತ ಮುಂಗಲಿ ಗಳಂತೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಾಧ (ನೆಂದರೆ ನಾರವಾಗಿ ಹೋಗು ವಂತಹದೂ), ಮತ್ತೊಂದು ಬಾಧಕ್ಕನೆಂದರೆ ನಾರಮಾಡುವಂತಹದೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ ಒಂದು ಸುಳ್ಳು ಜ್ಞಾನವೂ, ಮತ್ತೊಂದು ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಆಗಿದ್ದು, ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ, ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ನಾಶಮಾಡಿಯೊ ಮಾಡುತ್ತದೆ.) ಅದುದರಿಂದ (ಕೆಳಗೆ) ಹೇಳುವ ದೇನೆಂದರೆ:—

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ (ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು) ಶಬ್ದ(ನೆಂದರೆ ವೇದ ದಿಂದ ಬೋಧಿಸಲ್ಪಡುವದೂ ಇಲ್ಲ; ಬಾಧಿಸಲ್ಪಡುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದ ರಂತೆಯೇ) ಶಬ್ದ(ನೆಂದರೆ ವೇದದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಾ ದರೂ ಹೇಗೆ (ಹುಟ್ಟಿತು? ಅಥವಾ ನಾರಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತು? ಎರಡೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎರಡೂ ಜ್ಞಾನಗಳು ಒಂದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ವಾಗ ಮಾತ್ರ, ಇದಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಉದಾ: ಕಾಸುಣಿಯಾದವನಿಗೆ ಸುತ್ತಲಿನ ವಸ್ತುಗಳು ಹಳದಿಬಣ್ಣದವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವವು. ಅದೇ ಅವನ ರೋಗವು ನಾರವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಅವು ತಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ರೂಪಗಳಿಂದ ತೋರಹುತ್ತವೆ. ಇವೆರಡೂ ಜ್ಞಾನಗಳು ಕಣ್ಣಿಂಟ ಒಂದೇ ಇಂದ್ರಿಯ ದಿಂದ ಒಂದೇವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಉಂಟಾದವು ಇರುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ ಇವೆರಡೂ ಜ್ಞಾನಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸುಳ್ಳಾದುದೂ ಮತ್ತೊಂದು ನಿಜ ವಾದುದೂ ಇದ್ದು, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಳದಿ ಬಣ್ಣವು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ ಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ನಿಜವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ದೂರಾಗು ತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿಕೊಡು

* ಒಂದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ ಎರಡು ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನಗಳು ಇರಲಾರ ವೆಂಬದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿದೆ. ಅದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ, ಇನ್ನೊಂದು ತಪ್ಪಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ವದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದ್ದು, ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸರಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರ. ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣಾಭಾಸವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅದರಂತೆಯೇ, ವೇದದಿಂದಲೇ ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆ ಜ್ಞಾನಗಳಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಪ್ಪಾದುದೂ, ಒಂದು ಸರಿಯಾದುದೂ ಇದ್ದು, ಸರಿಯಾದುದು ತಪ್ಪಾದುದನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಮತ್ತು ಸರಿಯಾದುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವ ವೇದವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ, ಉಳಿದುದು ವೇದಪ್ರಮಾಣಾಭಾಸವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಉದಾ: ತೈತ್ತಿರಿಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪಂಡಕೋಶವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಸೂರ್ಯೋದಯ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸು ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಆತ್ಮವೆಂದೂ ವೇದವು ಹೇಳುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನ ಜ್ಞಾನವು ತಪ್ಪಾಗಿದ್ದು, ಅಜ್ಞಾನವು ಕ್ರಮದಿಂದ ಆತ್ಮನ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಒಯ್ಯಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸರಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ (ಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಭಾಸ(ವೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವು ದೂರಾಗುತ್ತದೆ) ಮತ್ತು ಸರಿಯಾದ (ವೇದ ಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆ) ಅಗಮಾಭಾಸ(ವೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾದ ವೇದಜ್ಞಾನವು ದೂರಾಗುತ್ತದೆ) ಹೊರತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ವೇದವಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ವೇದವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಲಿ ನಾಶಪಡಿಸುವುದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.) || ೮೫ ||

ಪೂ. ಪ:— ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ, ತನಗುಚಿತವಾದ ವಿಷಯಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆಂದೂ, ಅಂತೆಯೇ ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಕೂಡಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲೆಂದೂ ನೀವು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಯಾವದೊಂದು ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಾಕ್ಯಗಳು ಕೂಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ:—

೧. 'ಈ ಪರ್ವತವು ಬೆಂಕಿಯುಳ್ಳದ್ದು.'—ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ.
೨. 'ಹೊಗೆಯಿರುವದರಿಂದ.'—ಹೇತು.
೩. 'ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರುವದೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬೆಂಕಿಯಿರುವದು.
ಉದಾ: 'ಅಡಿಗೆಯ ಮನೆ'—ದೃಷ್ಟಾಂತ.
೪. 'ಅದರಂತೆಯೇ ಈ ಪರ್ವತವಾದರೂ ಹೊಗೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ.'—ಉಪನಯ.
೫. 'ಆದುದರಿಂದ ಈ ಪರ್ವತವಾದರೂ ಅಡಿಗೆಯ ಮನೆಯಂತೆ ಬೆಂಕಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ.'—ನಿಗಮನ ಅಥವಾ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ವಾಕ್ಯವು ಸಿದ್ಧಮಾಡಬೇಕಾದ ಮಾತನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯ ವಾಕ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದ ಮಾತು ಯಾವ ಕಾರಣ ಅಥವಾ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೋ, ಆ ಕಾರಣವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಹೇತು'ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಮೂರನೆಯದು ದೃಷ್ಟಾಂತ ಅಥವಾ ಉದಾಹರಣೆಯು. ಇದು ಮೊದಲನೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಗೂ ಬೆಂಕಿಗೂ ಇರುವ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಲ್ಪನೆಯದು ಆ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವು ಸದ್ಯಕ್ಕಿನ ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪರ್ವತಕ್ಕೆ, ಹೇಗೆ ಹತ್ತುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಐದನೆಯದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ, ಹೇತು, ದೃಷ್ಟಾಂತ ಮೊದಲಾದ ಐದು ವಾಕ್ಯಗಳು ಕೂಡಿ ಹೇಗೆ ಒಂದೇ ಅಸುಮಾನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆಯೋ, ಅದೇ ನ್ಯಾಯದಂತೆ ಜೀರಿಬೀರಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಕೂಡಿ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವವೆಂದೂ, ಎಂತೆಯೇ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಾಗುವದು ಶಕ್ತವಿರಬೇಕೆಂದೂ ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬಾರದು ?

ಉತ್ತರ:—(ನೀವು ಮೊದಲ ಹೇಳಿದ) ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ-ಹೇತು-ದೃಷ್ಟಾಂತ ನ್ಯಾಯವು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಲಾರದು. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಸುಮಾನಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಐದೂ ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತನ್ನ ಸ್ವಕ್ಕೆ ತಾನೇ

ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಸ್ವತಃಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ, ಸ್ವಂತವಾಗಿ, ಪರಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೇ ಯಾವ ಬ್ಲಾನವನ್ನೂ ಮಾಡಿಕೊಡುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಐದೂ ಕೂಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಒಂದು ಅನುಮಾನ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮಾತು ಹಾಗಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯ ಅಥವಾ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ, ತನಗುಚಿತವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು, ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ, ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ನೀಗಿ ವೇದವೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ (ಕೆಳಗಿನ) ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದಾರೆ:—

ಪ್ರಮಾಣಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ರಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದಲೇ ವಸ್ತುಗಳ ಬ್ಲಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. (ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾಗಲಿಕ್ಕೆ) ಅವು ಒಂದೊಂದರ ಸಹಾಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅವುಗಳ ಸ್ವಂತದ ಪ್ರಮಾಣತನವೇ ಉಳಿಯಲಾರದು. (ಎಂದರೆ ಅವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಡಲಿಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ನಮಗೆ ವೇದಲು ಗೊತ್ತಿರುವದು ಮೊಸ ವಿಷಯಗಳ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಸಾಧನವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವೇದದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ, ವೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇದ್ದಲ್ಲಿ, ಒಂದನ್ನೊಂದು ಆಶ್ರಯಿಸುವದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸಿದ್ಧವಾದ ಮೊರೆತು ವೇದವು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು; ವೇದವು ಸಿದ್ಧವಾದ ಮೊರೆತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ಆಂತೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣತ್ವವೂ ಉಳಿಯಲಾರದು. ಹಾಗೂ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಕೂಡಿ ಒಂದೇ ಬ್ಲಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವದರಿಂದ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವವೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನೀವು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ.) || ೮೬ ||

(ಆತ್ಮನು ಸುಖದುಃಖಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತನಾಗಿರುವನೆಂಬದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು,* ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದೆವು.) ಆದರೆ, (ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ) ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಸುಖದುಃಖಗಳೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವನೆಂಬದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ತೀಯುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ, (ವೇದ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ) ವಿರೋಧವಿರುವದೆಂದು ವೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಸಮ ವಿರಲಾರದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಕೇಳು:-

(ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಾದಿಭರ್ತೃಗಳಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿಯೋಣ. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಅವುಗಳ ಸಂಗತ ಆತ್ಮನೂ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಬೇಕಾಗುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೊಂದು ವಸ್ತು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವೆಂತು, ಅದರ ಭರ್ತೃಗಳು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಅವನು ಯಾವಾಗಾದರೂ ಅರಿಯುವ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ ಕರ್ಮವೂ ಅವನೇ ಆಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದೂ ನಾವು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಅದುದರಿಂದ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಆತ್ಮನ ಭರ್ತೃಗಳಾಗಿದ್ದು ದೇ ನಿಜವಾದರೆ, ಸುಖ, ದುಃಖಗಳ ಅನುಭವವಾದರೂ, ಆತ್ಮನಂತೆಯೇ, ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಲಾರದು. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಅರಿಯುವ ಕರ್ತಾ ಆತ್ಮನಿಗೆ) ಕರ್ಮವಾಗುವ (ವಿಷಯಗಳ) ಒಗ್ಗಿ ಮಾತ್ರ (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ) ಸಲಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದರಿತವು. ಆದರೆ ಅದು ಕರ್ತೃವಿನ ಒಗ್ಗಿ ಆಗುವದು ಎಂದೂ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. || ೪೭ :

ಇನ್ನು ಒಂದುವೇಳೆ (ಆತ್ಮನು ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವನೆಂಬದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವ

* ಆತ್ಮನು ಅನಂದರೂಪನೆಂದು ವೇದವು ಶೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದಿಂದ 'ಆತ್ಮನು ಸುಖದುಃಖವುಳ್ಳವನು' ಎಂಬದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು, ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ ಅವೇತದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೇಲಿನ ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡಿದೆ. ಇನ್ನು ಈಗ, ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳಿರುವದೆಂಬದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

దేందు) ఒప్పికొండరది, ('అదు నీను ఇరువి' ఎంబ వేదదరాద వాక్కగళు ధ్యానవన్నే విధినువవేందు వేళలిక్కి బరలారదు. యాకేందరి హాగి వేళువ వ్రసంగదల్లి ఎవ్వో) దోషగళు (సినగి గంటునింట్లవే.) మత్తు నూరారు ధ్యానగళిందాదరది అవుగళింక గింద (నీను ఎందది) వారాగలారి. (వేగేందరి) కళగినంత:—

(తన్న ధర్మవన్ను చిట్టు యావ వస్తువూ స్వతంత్రవాగి బేవినలారదు. అదుదరింద యావుదేందు వస్తువిన ధర్మవన్ను నారమాడువదేందరి, ఆ దస్తువన్నే నారపడిసబేకాగువదు లుదా: లుష్ణతేయు చింకియ ధర్మవు; లుష్ణతేయన్ను చిట్టు చింకియు ఇరలారదు. అదుదరింద చింకియన్నే నారపడిసిద వేదరతు) చింకియ లుష్ణతేయన్ను యారు నారపడిసలారరు. (అదరంతేయే) దుఃఖిక్కేళగగిరువదు అత్తన ధర్మవేంబదు వ్రక్కన్న వేదదరాద గ మూలగళింద సిద్ధవాగి, (అదు నిబవేందు సిద్ధి తదాదరి,) అదన్ను (ఎందరి ఆ దుఃఖివన్ను యావుదే తరచిందా గలి) యావను తేగేదు. హాకువదు రక్కవిదే? (ఎందరి దుఃఖివు అత్తన నిబవాద ధర్మవే ఇద్దుదాదరి, 'నాను దుఃఖియుల్ల; అసంద రదివ బ్రహ్మనేంబ బరియ ధ్యానవన్ను ఎవ్వే చూడిదరది, దుఃఖివు నమ్మ చిన్నచిరలారదు. యాకేందరి అత్తన ధర్మవాద ఆ దుఃఖి వన్ను నారపడిసబేకాదరి, వేళలి వేళిదంతే అత్తవన్నే నారపడిస బేకాగుత్తదే. అదుదరింద ధ్యానద బరింద అత్తన దుఃఖివు నారవాగువదేందు వేళువవరిగి బిచ్చర * అత్తవే ఇల్లి'వేంబ (తొన్న) వాదవు గంటునింట్లవే. అదుదరింద సంసార దుఃఖిదింద ఎందది చిడుగడేయాగువదిల్లివేందాగలి, అథవా ఆ దుఃఖిద సంగడ అత్తనది నారవాగి వేదెగువదరింద, నిరాత్మవాదవన్నాగలి, వ్రసంబ్రాసవాదిగళు ఒప్పబేకాగువదు. అదరి ఇదేదదది పక్క గళు అసదుంబవన్నే. అదుదరింద, దుఃఖి వేదదరాదవుగళు అత్తన

ಧರ್ಮವಲ್ಲೆಂದೂ, ಅವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವವೆಂಬ ಮಾತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವದೇ ವಿಷಯ. || ೮೮ ||

ಇನ್ನು, (ದುಃಖವು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವಾಗಿದ್ದರೂ, ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಆ ದುಃಖವನ್ನೇ ನಾಶವಾಗುವದೆಂದೂ, ಅದರೂ ಅದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ನಾಶವಾಗಲಾರನೆಂದೂ, ನೀವು) ತಿಳಿಯಬಹುದು. (ಆದರೆ:—

(ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವಾಗಿ) ಆತ್ಮನೊಳಗೆ ಸಂತಿಪ್ತ ದುಃಖವನ್ನು ಧ್ಯಾನವು ನಾಶಮಾಡಬಹುದೆಂಬದನ್ನು ಪಾಪದ ಸಲುವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳೋಣ.) ಅದರೂ (ಅದರಿಂದ) ಅದು ವೋಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಸಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿಸಿತು? (ಯಾಕೆಂದರೆ ಧ್ಯಾನವೆಂಬುದೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಏನೂ ಅಧಾರವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿದರೂ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೋದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಅದು (ಎಂದರೆ ಧ್ಯಾನಸ್ಯಾಭಾವನೆಯು) ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ (ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದು. ಅರ್ಥಾತ್, ಅದರಿಂದ ವೋಕ್ಷ್ಯವೂ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು.) || ೮೯ ||

ಪೂ. ಪ:— (ಆದೇಕೆ? ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನನಾದರೂ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನವೆಂದರೆ ಬರೇ ಬುದ್ಧಿಯ ವಿಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವಂತಹದಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವೆ' ಎಂಬ ವೋದಲಾದ (ವಾಕ್ಯಗಳ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಆಯಾ ವಾಕ್ಯಗಳೊಳಗಿನ) ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು (ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಆವಶ್ಯಕವಾದುದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ) ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ (ರೂಪ ಯುಕ್ತಿ (ಅಥವಾ ಉಪಪತ್ತಿ) ಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ (ಫಲನಫಲನ) ವಿಚಾರಿಸಿ (ಅವುಗಳ) ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುವದೇ ಸರಿ. (ಎಂದರೆ ಆ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೆಳೆಸುತ್ತ ಹೋಗುವದೇ ಸರಿ.) ಮತ್ತು (ಅದನ್ನು ಎಂದರೆ ಧ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಬಂದೇಸುವನೆ) ಮಾಡುತ್ತ ಹೋದರೆ, ಅದರಿಂದ (ಆತ್ಮನ ಆದ್ವಿತೀಯತೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನಂದಿಗೆಯು

ಪೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಬಲಿಷ್ಠವಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಸಮ್ಮು) ಬ್ಬಾಸವ ದಿವಿಯುತ್ತಹೋಗಿ, (ಮುಂದೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ 'ಆದು ಸೀನು ಇರುವ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವಿಂದ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥದ ಪರೋಕ್ಷಬ್ಬಾಸ ವಾಗಿರುತ್ತದೋ, ಅದೇ ಪದಾರ್ಥದ) ಸಂಪೂರ್ಣ ಬ್ಬಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಅದರ ಪಶ್ಚಾತ್ತ ದರ್ಶನ ಅಥವಾ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮದಾರಣ್ಯಕ್ಕೋಪಸಿತನ ೨. ೪. ೫ ರಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಆತ್ಮನ ಧ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ * ಭಾವನೆಯ ಬಲವು ಎಚ್ಚಿರುತ್ತದೆಂಬದಕ್ಕೆ ಬಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನೂ ಕೊಡಬಹುದು. ಸಿಬವಾಗಿಯೂ) ಹೊವಾಗಿರುವ ಹಂಗಸಿನ ದೇಹವು ತೀರ ಹೊಲಸಿನ ರಾಶಿಯಾಗಿರುತ್ತದ್ದೇ! ಅದಕ್ಕೆ 'ಸುಂದರವಾದ ಸ್ತ್ರೀ' ಎನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಎಸೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. † ಅವರೂ (ದಕ್ಕ) ಜನರು ಆದನ್ನು 'ಕಾಮಿನಿ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅವರ ಭಾವನೆಯು ಅವರ ಆಯಾಸದಿಂದಲೇ ಮಾತ್ರ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಯೇ (ಹೊರತು, ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ) ಎಸೂ ಕಾರಣ ವಿರುವಿಲ್ಲ. (ಹೀಗೆ ಭಾವನೆಯು ಸಹ ಸಿಬವಾದ ಬ್ಬಾಸವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸ ಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಅದುದರಿಂದ ಸೀನು ಮೇಲೆ ತೆಗೆದ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ.)

* ಇದರ ಮುಂದೆ ಅಭಿನವ ಪೂರ್ವವಾದಿಗಳು ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಹೋದಿಸಬಹುದು:

"ಜಾಗೂ ಮೆಚ್ಚುವವರ ಮಕ್ಕಳು ಓದುತ್ತಿರುವಾಗಲಿಂಥ ಭಾವನೆಯ ಫಲವು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಖರವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಹ ಗೊತ್ತಾಗುವಂತೆ. ಅರೋಗ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯಂತೂ 'Fancy Cure' ಎಂದರೆ ರೋಗವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಭಾವನೆಯೇ ಸಾಕಾಗುವದೆಂದು ಒಂದು ಪಂಥವವು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಯಂತೆ ಫಲವೆಂಬದನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಡಬಹುದು. ಅದೇ? ಭಾವನೆಯು ಬಲವಿರುವ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ವೇರನನ್ನು ಸಹ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ನಮ್ಮ ಜಾತ್ಯಾಕಾರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅಲ್ಲಿ ಅದು ಇರುವದೆಂದು ನಾವು ಭಾವನೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಅದು ಇದ್ದುಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ತೀರ ಬರಕ್ಕಾದವ ಹೇಳಿಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ.

† ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನಕವ ಎಂತನೆಯು ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ, ಅವರ ಮೋಕ್ಷ ಬಹುಳಯನ್ನೂ ಕೋಡಿದೆ.

ಉತ್ತರ:— (ಆದರೆ ನೀವು ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸರಿಯೋರ
ಲಾರದು.) ಯಾಕೆಂದರೆ:—

ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಬೇರೂರಿಸುವುದರಿಂದ ಆಗುವ (ಪರಿಣಾಮವು) ಬುದ್ಧಿಯ
ವಿಕಾಸತೆಯೇ (ಹೊರತು ಬೇರೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲ.) ಮತ್ತು (ಬೇರೆ) ಅಭ್ಯಾಸ
ದಿಂದ ಯಾವ ಪದವಾಗಲೂ ವಸ್ತುಗಳ ಸಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸ
ಲಾರದು. (ಉದಾ: ಯಾವನೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ ಕಣ್ಣುಗಳು ಸರಿಯಾಗಿದ್ದು,
ಅವುಗಳ ಆಳತೆಯೊಳಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಬಂದೊಡನೆ, ಅದರ ಯಥಾರ್ಥ
ಜ್ಞಾನವು ಬಂದೇಬಾರಿಗೆ ಆಗುತ್ತದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಆ ಕೊಡ
ವನ್ನು ಕಣ್ಣುಗಳು ಸಾಮರ ಸಾರೆ ನೋಡಿದರೆ ಮಾತ್ರ, ಅದರ ಜ್ಞಾನವಾಗುವ
ದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು. ಇನ್ನು, ಆ ಕೊಡವ ಬಂದೊಂದು ಭಾಗ
ವನ್ನು ಬಂದೊಂದುಸಾರೆ ನೋಡಿ ಅದರದರ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೂ
ಕೊಳ್ಳಬಹುದಲ್ಲ! ಏಂದರೆ, ಅದು ಸರಿಯೇ. ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ನಾವಿಲ್ಲಿ
ಹೇಳುವ ಮುಖ್ಯಮಾತಿಗೆ ಏನೂ ಬಾಧೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಆ ಮುಖ್ಯ ಮಾತು
ಯಾವುದೆಂದರೆ: **ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಇದ್ದ
ರಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣದ ಅಭ್ಯಾಸವೇನೂ ಅವಶ್ಯಕವಿಲ್ಲ.**
ಅದುದರಿಂದ ಧ್ಯಾನದ ಸಿಜವಾದ ಉಪಯೋಗವೇನೆಂದರೆ— ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ
ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಘ್ನಕಾರಿಗಳಾದ ಅಜ್ಞಾನ, ಸಂಶಯ, ವಿಸಮಿತ ತೀವಳಿಕೆ
ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಸಾರಪಟಿಸತಕ್ಕದ್ದನ್ನೇ ಸರಿ. ಪುನಃ ಪುನಃ ಒಂದು
ವಸ್ತುವನ್ನು ನೆನಿಸಿದರೆ, ಅದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಜಿಗೆಯು ಒಲವಡುವದೆಂಬುದು
ಸರಿ. ಆದರೆ ಏನೇ ಅದರೂ, ಅದು ನಂದಿಗೆಯೇ ಅದೀತೇ ಹೊರತು,
ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನಬಗ್ಗೆ
ಯಾವ ಸಂಜಿಗೆಯನ್ನಿಡಬೇಕೆಂಬುದು ನಮ್ಮಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದರೂ, ಅದರ
ಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರಲಾರದು. ಅದು ಆ ವಸ್ತು
ವಿನ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. 'ಅದು ಹಾವೆ' ದು ನಾವು ಎಷ್ಟೇ
ಸಂಜಿದರೂ, ಅದರಿಂದ ಆ ಹಗ್ಗವು ಮಾತ್ರ ಹಾವಾಗಲಾರದನ್ನೇ? 'ಅದು
ಹಗ್ಗವೆ' ದೇ ನಾವು ತೀವರೆ ಮಾತ್ರ, ಆ ತೀವಳಿಕೆಯು ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನ
ವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳದದು. ಮತ್ತು ಅಭ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನವು ಬುದ್ಧಿಯ

ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನೇ ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಹೊಯ್ಲಾಟವನ್ನು ಅದು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಮನಸ್ಸು ಸಮಾಧಾನವೊಂದಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲುಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಧ್ಯಾನವು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಸುಧವಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಬರುವ ತೊಂದರೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕುವದರ ಮೂಲಕ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾದರೂ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ಅದು ಬ್ಲಾಸನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರದು. ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಡುವ ಬ್ಲಾಸನವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಆಗತಕ್ಕದ್ದು. ಎಂದರೆ ಧ್ಯಾನವೆಲ್ಲ ಬೊದಲು ಬಂದು, ವೇದವಾಕ್ಯೋಪದೇಶವು ಹಿಂದಿಸಿಂದಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ—ಧ್ಯಾನವು ಪೂರ್ವಕಾಲೀನವು, ವಾಕ್ಯಜನ್ಯಬ್ಲಾಸನವು ಉತ್ತರಕಾಲೀನವು. ಆದರೆ ಪ್ರಸಂಗೋಪವಾದಿಗಳಾದ ನೀವು—ವಾಕ್ಯಜನ್ಯಬ್ಲಾಸನವು ಪೂರ್ವಕಾಲೀನವು, ಆಮೇಲೆ ಧ್ಯಾನವು; ಆಮೇಲೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು. ಆದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು—ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ. ಇದು ತಪ್ಪು. ಶ್ರವಣಮನನಾದಿಗಳು ಬೇಡವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗೆ ಅವು ಬೇಕೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಅವು ವಾಕ್ಯಜನ್ಯಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಕಾಲೀನವಾಗಿರುವವೇ ಹೊರತು, ಉತ್ತರಕಾಲೀನವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದೇ ನಮ್ಮ ಅಶಯವು.) : ೯೦ : *

ಪೂ. ಪ:—(ಅದೇಕೆ? "ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಯಾವುದರ ಧ್ಯಾನಮಾಡುತ್ತಾನೋ, ಅದನ್ನೇ ಅವನು ಮರಣಾನಂತರ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ ಅದರೊಡನೆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಏಕರೂಪನಾಗುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬರ್ಥದ ವಾಕ್ಯವು ಭಾವದೋಗೋಪನಿಷತ್ತಿನ ೩.೧೪.೧ ರಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಈ 'ಯಥಾಕ್ರತುನ್ಯಾಯ'ದಂತೆ †, ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಭಾವನೆಯ ಒಲದಿಂದ ಸಂಸಾರದುಃಖಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನೀಗಿ,

೦ ಈ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧ನೆಯ ಪಾದದ ಮೊದಲನೆಯಂಥ ಸೂತ್ರಗಳಮೇಲಿನ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† . ಕ್ರತು ಎಂದರೆ ಸಂಕಲ್ಪ. ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಂಕಲ್ಪಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಮರಣಾನಂತರದ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗುವದೆಂಬ ಪಾದ.

ಮರಣಾನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮನೊಡನೆ ಬಂದಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಈ ರೀತಿಯಿಂದಾದರೂ ಧ್ಯಾನವು ಜೀವನ ದುಃಖವನ್ನೆಲ್ಲ ನಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.)

ಉತ್ತರ:—(ಹೌದು. ನೀವನ್ನು ವದು ಸಿಜವು. ಎಂದರೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಈ ಆಶಯದ ವಾಕ್ಯವಿದ್ದುದ್ದೇನೋ ಸರಿ. ಆದರೆ ಅವರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಲು ಸಾಂಧಾನದಿಂದ ಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ, ಅದು ಕೆಲವೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿದ್ದೆಂದೂ, ಸಗುಣೋಪಾಸನೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಆ ಮಾತು ಹತ್ತು ವಂತಹದೆಂದೂ ತಿಳಿಯದಿರಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ) ಅಭ್ಯಾಸದ ಬಲದಿಂದ ಬೆಳೆಸಲ್ಪಟ್ಟ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಎಲ್ಲ (ದುಃಖವೂ) ನಾಶವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಆ ನಾಶವು ಶಾಶ್ವತವಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಭಾವನೆಯಿಂದ ಪುಟ್ಟಿದ ಫಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಮತ್ತು ಹುಟ್ಟಿದ್ದೆಲ್ಲ ಸಾಯತಕ್ಕದ್ದೇ. ಅದುದರಿಂದ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಸ್ವರ್ಗವೊದಲಾದ ಲೋಕಗಳು ಮೊರೆತು, ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಸಾರ ದುಃಖವು ನಮಗೆ ಕವಿಮೆಯಾದಂತೆ ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಶಾಶ್ವತವಾದ ವೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಮವಾಗಲಾರದು. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದ ವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲ ಲೋಕಗಳಿಂದಲೂ ಪುನಃ ಹಿಂದಿರುಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವೋಕ್ಷದಿಂದ ಮಾತ್ರ ತಿರುಗಬೇಕಾಗಲ್ಲ.) || ೯೧ ||

ಮತ್ತು:—

ಕೋಟಿ ಕಲ್ಮಗಳ ವರೆಗೆ * ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ, (ನಿರ್ವಿಘ್ನವಾಗಿ), ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದ 'ನಾನು ದುಃಖಿಯಾಗಿರುವೆನೆಂಬ (ಸಾಮಾನ್ಯ) ನಂಬಿಗೆಯು, (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಾಲಕ್ರಂತ ತೀರ) ಕಡಿಮೆ ಕಾಲದ ವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಮಾಡಿದ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವದಾದರೆ, ('ನಾನು ದುಃಖಿಯಾದ ಜೀವ ನಲ್ಲ; ಆನಂದರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮನೇ' ಎಂಬ) ಈ (ಹೊಸ) ಭಾವನೆಯಾದರೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವದೆಂದು (ಯಾರು ಹೇಳಬಲ್ಲರು?) ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ನಂಬ

* ಕಲ್ಮ-ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಒಂದು ದಿವಸ - ೧೦೦೦ ಯುಗಗಳು - ಮಹಾಶ್ವರ ೪೩೨೦೦೦೦೦೦ ವರುಷಗಳು. ಅದುದರಿಂದ ಕಲ್ಮ ಕೋಟಿಗಳ ವರೆಗೆ - ಅಪಾರವಾದಿಂದ ಅಧಿಕವು ವರೆಗೆ, ಎಂದು ಅರ್ಥವು.

ಲಿಕ್ಕೆ (ಎಂದರೆ ಆ ಭಾವನೆಯು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವದು, ಜೀರಿಂದೂ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಎಂದೂ ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ) ಪ್ರಮಾಣ ವಾದರೂ ಎಲ್ಲಿರುವದು ?

ಪೂ. ಪ:—ಅದೇಕೆ? (ವೇದ) ಶಾಸ್ತ್ರವು (ಹೇಳುವದೆಂದನೇಲಿ), ಅದರ (ಬಲದಿಂದಲೇ) ಅದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬಹುದಲ್ಲ ! (ಎಂದರೆ ಮೋಕ್ಷ ದಂತೆ ಶಾಶ್ವತವಾಗಬಹುದಲ್ಲ !)

ಉತ್ತರ:—ಅಲ್ಲ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ (ವರ್ಣಿಸಿ), ಅದರ ಸರಿಯಾದ ಬ್ಲಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿ ಮಾಡಿಕೊಡುವದನ್ನೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೆಲಸವು. † ಹೊರತು, (ಹೊಸ ಹೊಸದಾಗಿ) ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ರಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನೇನೂ ಅದು ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ವೇದವು ಸೂರ್ಯಪ್ರಕಾಶದಂತೆ ಇದ್ದುದನ್ನೇ ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವಂತಹದು. ಕತ್ತಲೆಯೊಳಗೆ ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಕಾಣಿಸುವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಅಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯ ಪ್ರಕಾಶವು ಬಿದ್ದಿತೆಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಕಾಣುತ್ತವೆವು. ಆದರೆ ಇಷ್ಟದಿಂದಲೇ, ಆ ಸೂರ್ಯಪ್ರಕಾಶವೇ ಅಯಾ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿ, ಸುತ್ತುದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸಮಂಜಸವಾಗಲಾರದು. ಹಾಗೆಯೇ ವೇದದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೇ ಮೊದಲು ತಿಳಿಯದಿದ್ದ ಪದಾರ್ಥಗಳು, ವೇದದ ಸಹಾಯ ದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ, ವೇದವೇ ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ತಪ್ಪಾಗುವದು. ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವ ಹಾರದಲ್ಲಾದರೂ (ಕೆಳಗಿನ) ಮಾತು ಪ್ರಸಿದ್ಧವೇ ಇದೆ:—

ಭಾವನೆಯಿಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಕರ್ಮದಿಂದಾಗಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಫಲ ವೆಲ್ಲ, ದ್ವಾವಿಡರ * ಗೆಳೆತನದಂತೆಯೇ, ಶಾಶ್ವತವೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯ

† ಇದೇ ಐತರೇಯೀಯೆಂಬ ವೇದವಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೦ನೆಯ ಸುತಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

• ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಉಪಯೋಗ ಪಟ್ಟಿಪದವರು, ದ್ವಾವಿಡರ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಮಾತು ಅವರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿತ್ತೋ ಎನ್ನೋ! 'ಐತರೇಯ ಛಾಂದೋದೇಶ'ತೆ ಅದಾದರೂ ಒಂದು ಐತಿಹ್ಯವಿರಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬ ದ್ವಾವಿಡನು ತಾಗಿ ಮಾಡಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಈ ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಸುರುಗವಾದ ಶ್ರೀ ತಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ದ್ವಾವಿಡರಿಂಬದನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟಿರುವಂತಿದೆ.

ಲಾಗದು. (ಎಂದರೆ ದ್ರಾವಿಡರೊಳಗಿನ ಗಣಿತನವು ತೀರ ಅಲ್ಪಕಾಲೀನವು. ತುಸು ದಿವಸಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ಮಾಯವಾಗಿ ಹೋಗುವಂತಹದು. ಆದ್ದರಿಂದ ದ್ರಾವಿಡರು ಗಣಿತನಕ್ಕೆ ಆಸಕ್ತರು. ಹಾಗೆಯೇ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳ ಸ್ಥೂಪ ಅಲ್ಪಕಾಲೀನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಯಾರೂ ನಂಬಲಾಗದೆಂದು ಅರ್ಥವು.) ೧೯೩.

(ಹೀಗೆ ನಾವು ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನವರೆಗೆ, ಆತ್ಮನು ದುಃಖದಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವನೆಂಬದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸಿಕ್ಕವಾಗಿಯೂ ವೇಳೆಲಾದ ವೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿವು.) ಆದರೆ (ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ' ಆತ್ಮನು ದುಃಖಿಯಾಗಿರುವನೆಂಬ ಮಾತು ಸಿದ್ಧವಾಗುವ(ದೆಂಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ), ಅದಕ್ಕಿಂತ (ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಾದ ' ಆತ್ಮನು ದುಃಖಿಯಾಗಿರುವನೆಂಬ ಮಾತಿಗಿಂತ), 'ಅದು ನಿಸ್ಸು ಇರುವ' ಎಂಬ ದೊಡ್ಡಲಾದ (ನೇದ) ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವೇ ವೆಚ್ಚ ಬಲಿಷ್ಠವಾದುದೊ, (ಎಂತೆಯೇ ಗ್ರಾಹ್ಯತರವಾದುದೊ) ನಿಶ್ಚಯವಾದವೇಳು. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಎಲ್ಲರೂ ದೋಷಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾಗಿ) (೧) ಎಂದೆಂಬಿಗೂ ಅಗಲಾಡದಿರುವ ಪ್ರಮಾಣವುಳ್ಳ (ವೇದ) ವಾಕ್ಯವಿಂದ ಅದು ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; (೨) ' ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಯಾರೂ ವೇಳಲಾರರು. ಆದರೂ ಅಲ್ಲಿ ದುಃಖದ ಅನುಭವವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ) ' ಆತ್ಮನು ದುಃಖರಹಿತನಾಗಿರುವನೆಂಬದು (ನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.) ಮತ್ತು (೩) (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸಮ್ಮುಖವಾದ್ದೋ ಸಾರೆ ಮೋಸಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ ಸಿಕ್ಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವದೊತ್ತಟ್ಟಿಗಿರಲಿ; ವಿಪರೀತ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾ: ಮೃಗಜನ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ದೋಷಯುಕ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವು ನಿರವಕಾಶವಾಗಿ (ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ) ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರವು. ಹಾಗೂ (೪) 'ಆತ್ಮನು ದುಃಖಿಯಾಗಿರುವನೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಬರೇ (ಸಾಮಾನ್ಯ) ಜನರ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಹುಟ್ಟಿದಾಗಿದ್ದುತ್ತದೆಯೇ (ಹೊರತು, ಅದಕ್ಕೆ ಎರಡನೆಯ ಆಧಾರ

ವೇದನಾ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇವೆಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳ ಮೂಲಕ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ವೇದವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಆತ್ಮನು ದುಃಖಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅವು ಅವಿಶ್ವಸನೀಯವೇ ಸರಿ. ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಯಾರೂ ನಂಬಿಗೆಯನ್ನಿಡಲಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ) :—

(ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ) ಆತ್ಮನು ದುಃಖಿಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು (ಸಿದ್ಧಿಯ ಅನುಭವದಿಂದ) ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು (ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ವೇದವಾದರೂ ಅದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರಲು, ದೋಷಪೂರ್ಣವಾದ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೇದವಾದವುಗಳು 'ಆತ್ಮನು ದುಃಖಿಯಾಗಿರುವನೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ತನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನೇ ತಾನು ಬರೆದು, ತನ್ನಿಂದ ಬೀರಿಯಾದ (ಮತ್ತು ದೋಷಪೂರ್ಣವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೇದವಾದ) ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಯಾವ (ಬುದ್ಧಿವಂತ) ಮನುಷ್ಯನು ನಂಬಿಯಾನು ? || ೯೪ ||

(ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ದುಃಖರಹಿತನೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವು ಅವಿಶ್ವಸನೀಯವೇ ಸರಿಯೆಂದು ಮೇಲಿನ ಸೂತ್ರಿಯ) ಅವತರಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನೇ (ವೇದದ ಅಧಾರದಿಂದಲೂ ಒಲವಡಿಸಬಹುದು):—

(ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳಾದ) "ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಒಂದು ಮುಖವಾಗಿವೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಎಂದೂ ನೋಡಲಾರವು. ಎಂತೆಯೇ ಬಾಣನಾದ ಮುಮುಕ್ಷು ಪ್ರತಿಮುಖವಾಗಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದು ಪ್ರಯಾಸದಿಂದ ಅವರಿಸಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಮಾತ್ರ ಅವನಿಗೆ ಆತ್ಮದರ್ಶನವಾಗುವದು)" ಎಂಬರ್ಥದ (ಕರ್ತೃವನಿಷತಾ ೪೦೧) ವೇದದ ಸೂತ್ರಿಯಿಂದ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ (ಪ್ರಮಾಣದ ಹರಿಹಾಟವನ್ನೆಲ್ಲ) ನಾಶಪಡಿಸಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆಂದು (ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ತುಚ್ಛವೆಂದೂ, ವೇದವಾಕ್ಯವೇ ಅಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂದೂ, ವೇದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದಂತಾಯಿತು.) || ೯೫ ||

(ಹೀಗೆ ವೇದ ಮತ್ತು ಉಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಜ ವಿರೋಧವಾಗ ಬಹುದೆಂಬ ಮಾತನ್ನು) ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದೆವು. ಆದರೆ

ಸಿಜವಾಗಿಯೂ ವೃಷಾಣುವಾದ ಒಂದು ವೃಷಾಣುವು ಮತ್ತೊಂದು ವೃಷಾಣಕ್ಕೆ (ಎಂದೂ) ವಿರುದ್ಧವಾಗಲಾರದೆಂದು, ನಾವು (ಈ ಮೊದಲೇ) ಅನೇಕಸಾರಿ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಮತ್ತು (ನೇದ) ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಪತ್ರಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿರುವದೆಂದು ಅಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿರುವದೋ, ಅಲ್ಲಿ ಅದು ಒರೊ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುವದೇ ಮೊದಲು, ಸಿಜವಾಗಿಯೂ (ಅಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿರಲಾರದೆಂದು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ.) ಅದುದರಿಂದ (ಕೆಳಗೆ) ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ :-

(ನೇದ) ವಾಕ್ಯವು ಪತ್ರಕ್ಕಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಬ್ಯಾಸವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಅರಕ್ಕವಾದ್ದರಿಂದ, ಪತ್ರಕ್ಕವು ಗೌಣಾರ್ಥವು ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ಬಾಣನಾದವನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ದುಃಖಿಯಾಗಿರುವನೆಂಬದು ಪತ್ರಕ್ಕಾನುಭವವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮನೆಂಬ'ವು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಡದೆ, ಅದರ ಗೌಣಾರ್ಥವಾದ 'ಅಂತಃಕರಣನೆಂಬ'ರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ದುಃಖವು ಸಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಂತಃಕರಣದ ಧರ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆತ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಾದ 'ಅದ್ವಿತೀಯ ಪತ್ರಗಾತ್ರನೆಂದು' ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅದು ಕೂಡುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಪದವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಪತ್ರಕ್ಕಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಬೇತಿಯಿಂದ ವಿರೋಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು.) ೧೬

ಈ ಮಾತು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲೆಂದು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು (ಕೊಡುವುದು) :-

'ಅಗ್ನಿಯು ಹನ್ನಾಗಿ ಓಡುತ್ತಾನೆ' ಅಥವಾ 'ಹೊರನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಕ್ಕಿತು' (ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಅಗ್ನಿ' ಮತ್ತು 'ಹೊರನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ 'ಬಿಂಕಿ' ಮತ್ತು 'ಹೊರನು' ಎಂಬ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು

ಬೆಂಕಿಯು ಜಡ ಅಥವಾ ನಿರ್ಜೀವವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬದಲಾರದು; ಮತ್ತು ಅದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೊರನು ಸಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ 'ಅಗ್ನಿಯೆಂಬ ವಸ್ತುವುಳ್ಳ ಮಡುಗ,' ಮತ್ತು 'ಹೊರಸಿನ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿಕೊಂಡ ಮನುಷ್ಯ'ರೆಂಬ ಗೌಣವಾದ ಅರ್ಥಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೇ ನಾವಿಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರಂತೆಯೇ 'ನಾನು' ಅಥವಾ ಅಹಂಕಾರವು (ಆತ್ಮನನ್ನು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೆ) ಆಯೋಗ್ಯವಿದ್ದರೂ, (ಎಂದರೆ 'ನಾನು' ಅಥವಾ ಅಹಂಕಾರದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಆತ್ಮನೆಂದಾಗದಿದ್ದರೂ, ಗೌಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿ) ಆತ್ಮನು ಅದರಿಂದ ಸೂಚಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. (ಎಂದರೆ 'ನಾನು' ಅಥವಾ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ, ಹಿಂದೆ ನನೆಯ ಆಧಾರದ ೫೪-೫೬ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಪೇಳಿದಂತೆ, ಲಕ್ಷಣಾತ್ಮಕಿಯಿಂದಾಗಲಿ, ಗುಣವೃತ್ತಿಯಿಂದಾಗಲಿ ಆತ್ಮನೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.) ೪೭

ಪೂ. ಪ:— (ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನೆಂದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಲ್ಲೆಂದೂ, ಅದು ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದೆಂದೂ ನೀವು ಪೇಳಿದಿರಿ.) ಆದರೆ (ಪೇಳಿದವು) ಆತ್ಮನನ್ನು ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ತಿರುವಿಡಲೇ ಏಕೆ ಪೇಳಿಕೊಡಬಾರದು? (ಗೌಣಾರ್ಥದ) ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಏಕೆ ಬೇಕು?

ಉತ್ತರ:— ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ:—

'ನಾನು' * (ಅಥವಾ 'ನಾನು') ಎಂಬದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಆತ್ಮನನ್ನು (ಸರಿಯಾಗಿ) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಸಮಗ್ರ ಸರಿಯಾದ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಯಾವ ಶಬ್ದವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸಲಾರದಾದುದರಿಂದ ನಾವು 'ನಾನು' ಅಥವಾ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೇ ಶರಣುಹೋಗಬೇಕಾಗುವದು.) 'ನೀನೆಂಬ ಶಬ್ದವೂ ಸಹ (ಆತ್ಮನನ್ನು) ಗೌಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯದಲೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ೪೮

* 'ಆಮ ನೇನು ಇಮಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವ ಗುರುವಿನ ಧ್ವನಿಯಿಂದ 'ನೀನು' ಎಂದಾದುದೇ, 'ನಾನು' ಪ್ರತ್ಯನಿವೇಶನ ಎನ್ನುವ ಶಿಷ್ಯನ ಧ್ವನಿಯಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂದಾಗುವದು.

ಪೂ. ಪ:— ಆದರೆ 'ನಾನು' (ಅಥವಾ ನೀನೆಂಬ) ಪಾದವೂ ಅತ್ತು ನನ್ನು ಗೌಣೀಕರಿಸಿಯಿಂದಲೇ ಏಕೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕು? ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿಯೇ ಏಕೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬಾರದು?

ಉತ್ತರ:— (ಶಬ್ದವು ವಾಚಕವೆಂದೂ, ಅದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವ ವಸ್ತುಗಳು ವಾಚ್ಯವೆಂದೂ ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತವೆಯೇ? ಇನ್ನು ಹೀಗೆ ಒಂದು ಶಬ್ದವು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಆ ವಸ್ತುವು ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ಗಂಟೆಯ ಸುತ್ತುಯ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲದ್ದಾಗಿರ ಬೇಕಾಗುವದು. ಎಂದರೆ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಯಾವದೊಂದು ಶಬ್ದದಿಂದ ವಾಚ್ಯವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗುವದು.) ಆದರೆ (ಈ ತರುವ) ಯಾವ ಕಲ್ಪನೆ ಗಳೂ (ಎಂದರೆ ಧರ್ಮಗಳೂ) ಅತ್ತನಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಅದುದರಿಂದ ಯಾವ ಶಬ್ದವೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ಅತ್ತನ ವಾಚಕವಾಗಲಾರದು):—

(ಯಾವದೇ ಬಣ್ಣವಿಲ್ಲದ, ಮತ್ತು ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಸಂಸರ್ಕ ವನ್ನು ಹೊಂದದ) ಆಕಾಶವು ಹೊಗೆ, ತುಸಾರ, (ಮತ್ತು) ಬೋಡಗಳಲ್ಲ ದ್ದಾಗಿರುವದೆಂದೂ, ಅವುಗಳಿಂದ ಮುಳುಸವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಮೂಢರು ತಿಳಿಯುವಂತೆ, (ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿಸಲ್ಪಡಲಿಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ) ಸಂಸಾರ (ಧರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ) ದತ್ತರಿಂ ಬಳಗಿರುವ ಅತ್ತನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ (ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಅತ್ತನಿಗೆ ಅವುಗಳ ಸಂಸರ್ಕವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಯಾವ ಶಬ್ದವೂ ಅತ್ತನನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಬೋಧಿಸಲಾರದು. ಎಂದವೋಲಿ ಅವನನ್ನು 'ನಾನು' ಎಂಬದಾಸರೂ ಹೇಗೆ ಬೋಧಿಸಿತು?)
|| ೯೯ ||

ಪೂ. ಪ:— ಬಲ್ಲೆಯದು. (ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ) ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆ ಗಳೂ (ಒಂದೇತೆರನಾಗಿ ಅತ್ತನ ಮೇಲೆ ಅಬ್ಧಾಸದಿಂದ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತುತಃ) ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವೇನೂ ಅವನಿಗಿರುವದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ 'ನಾನು' ಅಥವಾ 'ನೀನೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಕೊಡ, ದೇಹ ಮೊದಲಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಲಿ, ಒಂದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ಅತ್ತನ ಮೇಲೆ ಹೇರಲ್ಪ ಟಿವೆ. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಈತನಿಗೆ 'ನಾನು' ಅಥವಾ 'ನೀನೆಂಬ ಈತನ

ಯೇನು ಹೆಚ್ಚಿನದಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಕೂಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇನು ಕಡಿಮೆಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಅವನಿಗೆ ಅಷ್ಟೇ. ಅದುದರಿಂದ ಏನಾದರೊಂದು ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುವದಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ 'ನಾನು' ಅಥವಾ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಯಾಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಕೂಡ ಅಥವಾ ದೇಹವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನೇಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು? ಅದುದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಅಥವಾ 'ನೀನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪಕ್ಷವಾತವನ್ನೇಕೆ ತೋರಿಸುವಿರಿ? ಮತ್ತು (ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿ) ರೂಪ (ಕೂಡ, ದೇಹ ಸೊದಲಾದ) ಉದ (ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು) 'ನಾನೆಂಬ (ಅಂತಃಕರಣ) ವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನು ಸೂಚಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆಂದು ಪೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಅಂತಹ ಮಹತ್ವದ ಕಾರಣವಾದರೂ ಯಾವುದಿರುವದು ?

ಉತ್ತರ:— ಇದಕ್ಕೆ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

(ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೂ, ಉದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯೇನಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರಿಂದ 'ನಾನೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರ ಕಾರಣವು ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ. (೧) ಆತ್ಮನು ತೀರ ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾಗಿದ್ದರೆ, ದೇಹ, ಕೂಡ ಮೊದಲಾದ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ತೀರ ಜಡವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ) 'ನಾನೆಂಬ (ಅಂತಃಕರಣ) ವೃತ್ತಿಯು (ಚೈತನ್ಯಾಭಾಸವಿಂದ ಒಡಗೂಡುವದರಿಂದ, ಅದು ಆತ್ಮನಂತೆ ಬರಿಯ ಚೈತನ್ಯವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲರೂ, ಚೈತನ್ಯದ ಹಾಗೆಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು (೨) (ಅದು) ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು (ದೇಹ, ಕೂಡ ಮೊದಲಾದ) ಉಳಿದೆಲ್ಲ (ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗಿಂತ) ಹೆಚ್ಚು ಒಳಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೂರಾಗಿರುವಂತೆಯೂ, ಅವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಮೀಪವಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳ ಸಲುವಾಗಿಯೂ, ಹಾಗೂ (೩) ಈ ಮೊದಲೇ (೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೩ನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ ಕಾರಣಗಳ ಸಲುವಾಗಿಯೂ, ಇದರಿಂದಲೇ (ಎಂದರೆ 'ನಾನೆಂಬ ವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೇ)

ಅತ್ತನು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. (ಎಂದರೆ ಇವೆಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳ ಸಲುವಾಗಿಯೇ, ಉದೇಶ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗಿಂತ ಅಹಂವೃತ್ತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ.) || ೧೦೦ ||

ಮತ್ತು:—

(ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆಗಳ) ಆಚೆಗಿರುವ ಸಾಕ್ಷೀ ಅತ್ತನು, (ದೇಹ, ಕೊಡ ವೊದಲಾದ) ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ತೀಯಲ್ಪಡಬಹುದಾಗಿದ್ದರೆ, (ದೇಹ ಕೊಡ ವೊದಲಾದವುಗಳಂತೆಯೇ) ಅತ್ತನಾದರೂ ಅಸಾತ್ಮವೇ ಆಗುವ ಪ್ರಸಂಗ ಏರುತ್ತದೆ! (ಮತ್ತು ಆ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲೇನೆ', ಅಥವಾ 'ಆದು ನೀನು ಇರುವೆ' ಎಂದು ವೊದಲಾಗಿ ಅದ್ವಿತೀಯ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸಮ್ಮಿ ಳ್ಲರ ಅತ್ತನೆಂದು ಹೇಳುವ) ಶ್ರುತಿವಚನಗಳೂ ಸುಳ್ಳಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ!

(ಹೀಗೆ ತಿರುವುಟಿಯೊಳಗಿನ) ಪ್ರಮಾತೃವನ್ನೇ ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ಈ 'ನಾನೆಂಬ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯಿಂದ (ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯಾಭಾಸದಿಂದೊಡ ಗೊಡಿದ ಅಂತಃಕರಣದ 'ನಾನೆಂಬ ಆಕಾರ ವಿಶೇಷದಿಂದ) ಅತ್ತನು ಗೌಣ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಲಕ್ಷಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. (ಯಾಕೆಂದರೆ) ಸಲಯಾಗಿ ಅಥವಾ ಸ್ವತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ (ಅವನನ್ನು ಯಾವುದೇ ಶಬ್ದದಿಂದ) ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. || ೧೦೧ ||

ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ತನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಡುವದಿಲ್ಲವೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವೇನು, ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಹೇಳುತ್ತೇವೆ:—

(ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಾವು ಶಬ್ದಗಳ ಮುಂಭಾಂತರವಾಗಿ ವರರಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತೇವಷ್ಟೇ? ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವರರಸೆಯವರಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಆ ಶಬ್ದ ಗಳಿಂದ ಅವರೂ ನಮ್ಮ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಸಲಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಶಬ್ದದಿಂದ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥವೇ ಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂದೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವೇನು? ಎಂದರೆ ಯಾವ ಕಾರಣಗಳ ಮೂಲಕ ಆಯಾ ಶಬ್ದಗಳು ಆಯಾ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ?)

(ತುಸು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ, ಈ ಕಾರಣಗಳು * ಯಾವ ವೆಂಬದು ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ. 'ರಾಮಬಾಣ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ದಾಶರಥಿ ರಾಮನ ಕೈಯೊಳಗಿನ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಬಾಣವನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ; ಉಳಿದ ಬಾಣಗಳನ್ನು ಅದು ತೋರಿಸಲಾರದು. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದವುಂಟಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ರಾಮನಿಗೂ ಬಾಣಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವುದೇ ತರದ ಸಂಬಂಧವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಈ ಶಬ್ದವೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೇ 'ಪಕ್ಷೀ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಎಂದರೆ 'ರಾಮನ' ಎಂದು ಹೊದಲಾಗಿ ಪಕ್ಷೀವಿಧಕ್ಕೆಯ ಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ ಈ ಸಂಬಂಧವು ತೋರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.)

(ಅದರಂತೆಯೇ ಯಾವುದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಗುಣವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬಂದು ಶಬ್ದವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಜಿಲ್ಲೆ ಅರಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅರಿವೆಗೆ 'ಜಿಲ್ಲೆ' ಎಂಬದು ಬಂದು ಗುಣವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಶಬ್ದಗಳು ಹುಟ್ಟಿಬಹುದು.)

(ಹಾಗೆಯೇ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕಾದರೂ ಬಂದು ಶಬ್ದವು ಬೇಕೇಬೇಕು. ಉದಾ: ವಾಚಕ. ಇಲ್ಲಿ ವಾಚನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಇದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತವೆ.

• * ಪ್ರತ್ಯಯ ಬಲು ಶೂನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಶಬ್ದ ಅಥವಾ ಪದವು ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವೊಂದಾಗಿ ನಮ್ಮ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹಲವು ಬೇರೆಬೇರೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವದು ಶಕ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ; ಅಶಕ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಅರ್ಥವೇ ಎಂಬದನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ತರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಇಂತಹ ವಿಚಾರಗಳು ನಮಗೆ ಸಮ್ಯಕ್ವಾಗಲಾರದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಸ್ವ. ೩ ಯಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸುವ ಪದ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಪುಟವರ್ಗಣ ೨. ೪. ನೋಡಿರಿ. ಇವೇ ಮಾತು ಪತಂಜರಿಯ ವ್ಯಾಕರಣ ಮಹಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥ ಶಬ್ದಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಕಾರಣಗಳು ನಾಲ್ಕು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಪಕ್ಷೀ' ಎಂಬದೊಂದು ವದನೆಯ ಕಾರಣವನ್ನೂ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ

ಅಡಿಗೆಯವ, ಬೆಂಕಿ, ಪಿತ್ತಾಶಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಶಬ್ದದಿಂದ
ಬೋಧವಾಗುವವು.)

(ಜಾತಿಯೂ * ಶಬ್ದಗಳ ಬುದ್ಧವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಉದಾ :
ಆಕಳು, ಮನುಷ್ಯ ಮೊದಲಾದವು. ಇಲ್ಲಿ 'ಆಕಳು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಯಾವ
ದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಕಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ
ಆಕಳ ಪಾತಿ, ವರ್ಗ ಅಥವಾ 'ಆಕಳತನ' ವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.)

(ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಆಯಾ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಅರ್ಥವೇ ಏಕೆ ಒರುತ್ತದೆ
ಯೆಂಬದಕ್ಕೆ ಲೋಕರೂಢಿಯ ಮೊದಲು, ಐರತನೆಯ ಬುನವತ್ತಿಯೇನೂ
ಹತ್ತುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾ : ಆಕಾಶ, ಮತ್ಸ್ಯ, ರಾಸು, ಕೃಷ್ಣ ಮೊದಲಾದ
ಅಂಕಿತನಾಮಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಬುನವತ್ತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಯಾವ
ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.)

(ಹೀಗೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ)
ಶಬ್ದಗಳು ಮುಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ ಸಂಬಂಧ, ಗುಣ, ಕ್ರಿಯಾ, ಪಾತಿ ಅಥವಾ
ರೂಢಿಗಳೇ ಕಾರಣವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ
ದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ, ಯಾವದೇ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನು (ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ)
ಹೇಳಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಆತ ನು ಅದ್ವಿತೀಯನೂ, ಅಸಂಗನೂ ಆಗಿರು
ವದರಿಂದ, ಬುದ್ಧ ವಸ್ತುಗಳೆಡೆಗೆ ಅವನ ಸಂಬಂಧವೇ ಆಗಲಾರದು.
ಅವನು ನಿರ್ಗುಣನೂ, ಅವಿಕ್ರಿಯನೂ, ಅಸಾಮಾನ್ಯನೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ
ಗುಣವಾಗಲಿ, ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಲಿ, ಪಾತಿಯಾಗಲಿ— ಯಾವುದೂ — ಅವನಿಗೆ
ಹಕ್ಕಲಾರದು. ಮತ್ತು ಬುದ್ಧ ಯಾವದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಅವನು
ಗೋಚರನಾಗದಿರುವದರಿಂದ, ಅವನು ಲೋಕರೂಢಿಗೂ ನಿಲುಕಲಾರನು.
ಹೀಗೆ ಅವನನ್ನು ಅರ್ಥವಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಂಡಿರುವ ಯಾವ ಶಬ್ದವೂ ಮುಟ್ಟಲಿಕ್ಕೆ
ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವ ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ಅವನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ
ವಾಡು.) + || ೧೦೩ ||

• ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗೆ ಮೇರೆ ೨೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ೭ನೆಯ ಮಂತ್ರದ ಮೇರಿಕೆ ಶಾಂಕರವಾಕ್ಯ
ವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಪೂ. ಪ:— (ಶಬ್ದವು ವಾಚಕವೆಂದೂ, ಅದರ ಅರ್ಥವು ವಾಚ್ಯವೆಂದೂ ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ) ಶಬ್ದವು ವಾಚ್ಯ-ವಾಚಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದಲೂ, (ಮತ್ತು ಆತ್ಮನು ವಾಚ್ಯ-ವಾಚಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ದಾಟಿದವನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಯಾವುದೇ) ಶಬ್ದವು ಆತ್ಮನನ್ನು (ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ) ಬೋಧಿಸಲಾರದೆಂದು (ನೀವು ಹೇಳಿದಿರಿ.) ಎಂದಮೇಲೆ ('ನಾನೆಂಬ) ಶಬ್ದವಾದರೂ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆಂಬ' ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವದು ಹೇಗೆ ಶಕ್ಯವಿದೆ? (ಮತ್ತು ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಗೊಳಿಸಿದ ಅಥವಾ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದೋ, ಅದು ಮೊದಲೇ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬದು ವ್ಯವಹಾರದೊಳಗಿನ ಸಮ್ಮತನುಭವದ ಮಾತು. ಉದಾ: 'ಹೊರಸು ಸಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಹೊರಸು' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಹೊರಸಿನ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿದ ಮನುಷ್ಯನೆಂಬ' ಅರ್ಥವಷ್ಟೇ? ಇಲ್ಲಿ 'ಹೊರಸಿನ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿದ ಮನುಷ್ಯನೆಂಬದು 'ಹೊರಸು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಹೊರಸಿನ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿದ ಮನುಷ್ಯನು' ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಸಮಗತಿ ಮೊದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಎಂತೆಯೇ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಗೋಚರನಾಗುವದಿಲ್ಲ * ಎಂದಮೇಲೆ ಅವನನ್ನು 'ನಾನೆಂಬ' ವೃತ್ತಿಯು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವದೆಂದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತದೆ?)

ಸಮಾಧಾನ:— ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ:—

(ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಆತ್ಮನ ಸ್ವಂತತನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲೇ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಆತ್ಮನು ಅಗೋಚರನು. ಹೀಗೆ) ನಿಜವಾಯವೆಂದು,

* ಸ್ವ. ಸ. ಯು ೧-೪೯, ೨-೨೭ ಮತ್ತು ೫೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಕ್ಷೇಪಗಳಿವೆ (೧) ಅಸ್ಯವಾದ ಶಬ್ದರಿತದ ಸಾಧಕದಿಂದ ಸತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದು (೨) ಶಬ್ದದಿಂದ ಗೌಣ ಅರ್ಥವು ತೋರುತ್ತದೆ, ಆ ಗೌಣಾರ್ಥವು ಮೊದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೇ ಅಕ್ಷೇಪದ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅನ್ವಯದ ಗಂಭೀರ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಅಸತ್ಯವಾದ ದಾರಿಯೊಳಗೆ ನಿಂತು ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. (ಎಂದರೆ ಜೈತನ್ಯಾಭಾಸದಿಂದ ಕೂಡಿದ 'ನಾನೆಂಬ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯು ಪುತ್ರತ್ವವಾಗಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ನಿಜ. ಮತ್ತು ಆ ವೃತ್ತಿಯಾದರೂ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟ ಸ್ವಲ್ಪರೂಪವೇ. ಅದರೂ ನಿಜವಾಯವೆಂದು ಆ ಸ್ವಲ್ಪರೂಪದ ಅಶ್ವಯದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.)

(ಇನ್ನು ನೀವು ತೆಗೆದ ಎರಡನೆಯ ಅಕ್ಷೇಪದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ- ಆ ಮಾತು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಹತ್ತುವದು ನಿಜವಿದ್ದರೂ, ಆತ್ಮನಿಗೆ ಆ ಮಾತು ಹತ್ತಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ) ಆತ್ಮನು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಅದುದರಿಂದ ನಾವು ಅವನನ್ನು ಗೌಣೀತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ (ಆತ್ಮನನ್ನು ನಾವು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಮೊದಲೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರಣವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದೋ, ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರುವದೋ ಅಂತಹ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳೇತಕ್ಕೆ ಬೇಕು?) || ೧೦೪ ||

ಪೂ. ಪ:- (ಅದರೂ 'ನಾನೆಂಬ) ಶಬ್ದಕ್ಕೆ (ಆತ್ಮನೆಂದು) ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ, (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು 'ನಾನೆಂಬ ಶಬ್ದಗಳ ಸಮವೆ ವಾಚ್ಯವಾಚಕ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ), ಅದು (ಎಂದರೆ 'ನಾನೆಂಬ ಶಬ್ದವು) ತನಗೆ ಅರ್ಥವಾಗದಿರುವ (ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ) ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿಸಿತು?

ಉತ್ತರ:- (ಹೀಗೆ ವಾಚ್ಯ-ವಾಚಕ) ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ('ನಾನೆಂಬ ಶಬ್ದವು) ತನಗರ್ಥವಾಗದಿರುವ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ (ನನಗಿರುವ) ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವದರಿಂದ, (ಆತ್ಮನನ್ನು) ಹೇಗೆ ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ, ಕೇಳು:-

ಅವರವರ ಮನಸ್ಸುಗೊಂಡು ಕರೆದೊಡನೆ, ಮುಗಿ (ನಿವ್ರಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ) ಜನರು, ಒಬ್ಬರೊಬ್ಬರೇ ಎಚ್ಚರಾಗುವರೆಂದು ಲೌಕಿಕ (ವ್ಯವಹಾರ

ದೊಳಗೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.) ಆದರಂತೆಯೇ ಬಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಯಾದರೂ ಆಗುವದೆಂದು (ತಿಳಿಯಬೇಕು.) * || ೧೦೫ ||

(ಅಲ್ಲಿ ಅವರು) ದೇಹಭಾಸವಿಲ್ಲದೆ ಮುಗಿರುವದರಿಂದ, ತಮ್ಮ ಮನದಿಂದ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ (ಅದರ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ) ಇರುವ (ವಾಚ್ಯ-ವಾಚಕ) ಸಂಬಂಧವ ಆವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ತಮ್ಮ ಮನದಿಂದ ಉಚ್ಚಾರವನ್ನು ಕೇಳಿ ಅವರು ಎಚ್ಚರಾಗುತ್ತಾರೆ. (ಎಂದರೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆ) ಹತ್ತಿ ಮುಗಿದಾಗ ಅವರಿಗೆ ಎನ್ನೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ವಾಚ್ಯ-ವಾಚಕ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಅಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವಾಚ್ಯ-ವಾಚಕ ಸಂಬಂಧವು ತಿಳಿಯದಿದ್ದಾಗಲೂ ಅವರು ಎಚ್ಚರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ತಮ್ಮ ಮನದನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆ ಅವರಿಗೆ ಅದರ ಅರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವಾಗುವದೆಂದು ಯಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರು ಎಚ್ಚರಿದ್ದರಲ್ಲಿನೇ ಕೇಳಬಹುದು ? ಅವರು ಎಚ್ಚರಾದ ಮೊದಲು ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಲಾರರು ; ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮೊದಲು ಅದನ್ನು ಅದರ ಅರ್ಥದೊಡನೆ ಕೂಡಿಸಲಾರರು. ಹಾಗೂ ಅವರನ್ನು ಅವರ ಮನದಿಂದ ಗೊಂಡು ಕರೆಯುವದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ಅವರು ತಮ್ಮ ಮನದ ಮುತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥರೂಪ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ, ಅವರು ಈಗ ಎಚ್ಚರಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾರೆಂದೂ, ಅದುದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಹೆಸರುಗೊಂಡು ಕರೆಯುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಅನ್ನುವ ಮೊತ್ತು ಬರುತ್ತದೆ ! ಅದುದರಿಂದ ಆ ಸಂಬಂಧವು ತಿಳಿಯುವ ಮೊದಲೇ ಅವರು ತಮ್ಮ ಮನದಿಂದ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹಠಾತ್ತಾಗಿ ಎಚ್ಚರಾಗುತ್ತಾರೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ವಿಷಿತವು.) ಆದರಂತೆಯೇ ('ನೀನು ' ಅಥವಾ ' ನಾನು ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ವಾಚಕ-ವಾಚ್ಯ ಸಂಬಂಧವಿರದಿದ್ದರೂ, ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ +

* ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕ ನೋಡಿರಿ.

+ ವಾಚ್ಯ-ವಾಚಕ ಸಂಬಂಧವು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಿರಲಿ ಮತ್ತೆ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ಅರ್ಥವದ ಅರ್ಥವು. ಆ ಕಡೆ ಸಂಬಂಧ ಜ್ಞಾನವು ಗೊತ್ತಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಶಬ್ದದಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂಬುದು ಸಮಾಧಾನದ ಸಾರಾಂಶವು.

‘ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ’, (ಅಥವಾ ‘ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ’) ಎಂಬ
ಪೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ (ನನುಗೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ.) ||೧೦೬||

ಪೂ. ಪ:— (ಬಳ್ಳಿಯದು. ‘ನಾನು’ ಅಥವಾ ‘ನೀನು’ ಎಂಬ
ಶಬ್ದವು ಲಕ್ಷ್ಯಗಳಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆಂದು
ಬಹುಶ್ಚೇವ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಅಜ್ಞಾನ-ಜ್ಞಾನಗಳಿರತಕ್ಕದ್ದು ಆಶ್ಚರ್ಯ
ನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವಾಗಿರುವದೂ ಅವನಿಗೇ; ಮತ್ತು ಅವನ್ನು
ಪೊಡೆದೋಡಿಸುವ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೂ ಅವನಿಗೇ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು
ಅಜ್ಞಾನ ನಾರಕವಾಗಿದೆ. ಅಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನನಾರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ
ಆತ್ಮನು ಪೊದಲು ಅಜ್ಞಾನಪ್ರಭವನಾಗಿದ್ದು, ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ, ಅವನ
ಅಜ್ಞಾನವು ನಾರವಾಗಿ, ಅವನು ಜ್ಞಾನಪ್ರಭವನಾಗುವನು. ಎಂದರೆ
ಅವನೊಳಗಿದ್ದ ಒಂದು ಭರ್ಮವು ಹೋಗಿ, ಬೇರೊಂದು ಭರ್ಮವು ಅವನಿಗೆ
ಗಂಟುಜೀಳುವದೆಂದಂತಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಸವಿಕಾರಿಯೆಂದು
ಸಿದ್ಧವಾಗುವಬಿಲ್ಲವೇ?)

ಉತ್ತರ:— (ಇಲ್ಲಿ) ಹೇಗೆಂದರೆ:—

(ನಾವು) ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಕಪ್ಪು ಬಣ್ಣದ್ದನ್ನು
ಪೆಣ್ಣೋ, ಅದು (ಎಂದರೆ ಆಕಾಶವು, ಸಿಜವಾಗಿಯೂ ನಿರೂಪವಾಗಿರುವ
ದೆಂಬದು) ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು. ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ (ತರದ) ತಿಳಿ
ವಳಿಕೆಗಳೂ ಆಕಾಶದ (ಸಿಜವಾದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಎಳ್ಳವು) ಮುಟ್ಟುವ
ದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳು ಆಕಾಶವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ
ಸೂತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವವೇ ಪೊರತು, ಅವುಗಳಿಂದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಏನೂ
ಪೆಡ್ಡು ಕಡಿಮೆಯುಂಟಾಗಲಾರದು.) ಆದರೂ (ಅವು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೂದ್ಧ
ವಾಗಿರುವದರಿಂದ), ಒಂದು (ಎಂದರೆ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು) ಬಾಧ್ಯವೂ,
ಮತ್ತೊಂದು (ಎಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು) ಬಾಧಕವೂ ಆಗುತ್ತವೆ.
ಹಾಗೆಯೇ (ಆತ್ಮ ವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳೂ) ಆತ್ಮನನ್ನು
(ಎಷ್ಟೂ ಮುಟ್ಟಲಾರವೆಂದೂ, ಆದರೂ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಬಾಧಕ-ಬಾಧ್ಯ
ವಾಗುವದೆಂದೂ) ತಿಳಿಯಬೇಕು. || ೧೦೭ ||

“ಸುಳ್ಳು ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು...” ಎಂದು ಮೇಲೆ (೧೦೪ ನೆಯ ಸುಡಿ ಯಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಕೇಳಿ, ಒಳ್ಳೇ ಅಡ್ಡರಿಗೊಂಡವನಾಗಿ, ಯಾವ ಸೊಬ್ಬನು ಒಳ್ಳೇ ಅವಸರದಿಂದ (ಕೆಳಗಿನಂತೆ) ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಮಾಡ ಒಂದು :—ಸತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವಂಥ ಅಸತ್ಯ ಉಪಾಯವು ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. (ಹೇಗೆಂದರೆ—ಹೊಗೆಯಿಂದ ನಾವು ಬೆಂಕಿಯ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹೊಗೆಯು ಬೆಂಕಿಯ ನಿಜವಾದ ಗುರುತಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮಂಜಿನ ಹೊಗೆಯು ಬೆಂಕಿಯ ನಿಜವಾದ ಗುರುತಾಗಲಾರದಾದುದರಿಂದ), ಅಸತ್ಯ ಗುರುತಾದ ಮಂಜಿನ ಹೊಗೆಯಿಂದ (ನಿಜವಾದ) ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಯಾರೂ ಹೊಂದಲಾರರಷ್ಟೇ? (ಅದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಿದ್ದರೆ, ಅದರ ಸಾಧನಗಳೂ ಸತ್ಯ ವಿರಲೇಬೀಕು. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ವೇದ, ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಗುರು, ಅದನ್ನು ಕೇಳುವ ಶಿಷ್ಯ—ವೊದಲಾದವ ರೆಲ್ಲ ಸತ್ಯವಿರಲೇಬೀಕು. ಮತ್ತು ‘ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ’ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯ ದೊಳಗೆ ‘ನೀನು’ ಎಂಬದು ಆತ್ಮನನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ, ಅದಾದರೂ ನಿಜವಿರಲೇಬೀಕು. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ—ದ್ವೈತವು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲವೆಂದೇ ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು.) || ೧೦೮ ||

ಉತ್ತರ:—ಹೀಗೆ (ಎಂದರೆ ಮೇಲಿನಂತೆ) ಯಾವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೋ, ಅವನನ್ನು ಕೊಡ ವೊದಲಾದವುಗಳ (ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ) ಸಮಾಧಾನ ಗೊಳಿಸಬೇಕು. (ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಹೊರತಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿ ಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಮಾಯಾರೂಪವಾಗಿದೆ. ಒಳ್ಳೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕೊಡವೂ ನಮಗೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸಿಕೊಡಬಹುದು. ಕೊಡವು ಸತ್ಯವೋ, ಅಸತ್ಯವೋ ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದು ಸತ್ಯವಿದ್ದುದೇ ನಿಜವಾದರೆ, ಸತ್ಯದಂತೆ ಅದು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ಒಂದೇಸವನೆ ಇರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕೊಡವು ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆಗೆ ಇರದಿರುವದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವೆನ್ನಲಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಇನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ತೀರ ಅಸತ್ಯವೆನ್ನಬೇಕೇ? ಅದು ಸರಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಂಜಿಯ ಮಗನಂತೆ ತೀರ ಅಸತ್ಯ

ವಾದ ವಸ್ತುವು ಎಂದೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ಆದರೆ ಕೊಡವು ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆಗೆ ಇರುವದನ್ನು ನಾವು ಮೃತ್ಯುಕ್ಕೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನು, ಅದು ಒಮ್ಮೆ ಸತ್ಯವೂ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಅಸತ್ಯವೂ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕೇ? ಅದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದು ಒಮ್ಮೆ ಸತ್ಯವಾಗುವದೋ, ಹಾಗೂ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಅಸತ್ಯವಾಗುವದೋ, ಅದು ಸತ್ಯಾ-ಸತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಆದುದರಿಂದ) ಕೊಡವು ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ; ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಒಮ್ಮೆ ಸತ್ಯವಾಗುವಂತದದೂ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಅಸತ್ಯವಾಗುವಂತದದೂ ಅಲ್ಲ. ಇವೆರಡರಿಂದಲೂ (ಎಂದರೆ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯಗಳಿಂದ) ಬೇರೆಯಾದ (ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ವಸ್ತುವೇ) ಅದು ಅಯದೆಂದು (ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಸನ್ನುಳಿದು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಮಾಯಾಮಯವಾಗಿಯೂ, ಎಂದರೆ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ, ಎಂತೆಯೇ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಅವು ತೀರ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ; ಆದರೂ ನಿಜವಾದುವಲ್ಲ; ಸುಳ್ಳಾಗಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾದಂತೆ ತೋರುವದೇ ಅವುಗಳ ಸ್ವಭಾವವು. ಅವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಜವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇನ್ನು 'ನಾನೆಂಬ ವೃತ್ತಿಯಾದರೂ ಮಾಯಾಮಯ ಬಗ್ಗಿತ್ತಿರಬೇಕೆಂದು ಅಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದರೊಳಗಿನ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ, ಅದೂ ತೀರ ಸುಳ್ಳಾಗಿಲ್ಲೆಂದೂ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದುದೆಂದೂ, ಎಂತೆಯೇ ಅದು ಸಮಸ್ತ ಸತ್ಯನಿರ್ಣಯಕ್ಕೊಯ್ಯು ಮುಟ್ಟಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆಯೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು.) || ೧೦೯ ||

ಹೀಗೆ ಈ ಮಂಚ್ಚತನದ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು (ಎಂದರೆ ಅಸತ್ಯವಾದ ಸಾಧನದಿಂದ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದೆಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು) ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಪುಸ್ತಕ (ವಿಷಯಕ್ಕೇ) ಹೊರಳುವ. ಇಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕವಾದ ಮಾತೇನೆಂದರೆ— ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವರ್ಣಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರದಂತಹ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಶಬ್ದವೂ ವೇದವು ಅಜ್ಞಾನನಾಶಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸುವದು ಹೇಗೆ ಶಕ್ಯವಿದೆ? (ಇದು ಹೇಗೆ ಶಕ್ಯವಿರುವದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ) ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ:—

ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೀರ ಅನಿಶ್ಚಿತ ಸ್ಥಿತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. (ಎಂದರೆ ಅದು ತೀರ ಅಸ್ಥಿರವೂ ಅನ್ಯಾಧೀನವೂ ಆಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನರೂಪವೂ, ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶವೂ, ಎಂತೆಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಶತ್ರು ಸ್ವರೂಪವೂ ಅದ ಅತ್ಮನೇ ಅದಕ್ಕೂ ಅಶ್ರಯವು.) ಬರೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಅಥವಾ ತೋರಿ ಕೊಳ್ಳುವದೇ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. (ಎಂದರೆ ಅದು ನಿಜವಾಗಿರ ದಿದ್ದರೂ, ನಿಜವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುವದೇ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು.) ಆದುದ ರಿಂದ, ಅದು ಮೂಗಿನ ತುದಿಯ ಮೇಲಿನ ಬಾರೆಯ ಹಗ್ಗಿನಂತೆ (ಎಂದರೆ ಮೂಗಿನ ತುದಿಯಮೇಲೆ ಬಾರೆಯ ಹಗ್ಗು ನಿಲ್ಲುವದು ಬಲು ಕಠಿಣ. ಅದು ಕೂಡಲೇ ಕೆಳಗೆ ಬಿದ್ದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು) ಏನಾದ ರೊಂದು (ಕಿರುಕುಳ) ನೆವದಿಂದಲೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. || ೧೧೦ ||

ಪೂ. ಪ:— ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾಗದೆ ನಿಶ್ಚಲನಾದ ಅತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವೂ, (ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ.) ಎಂದಮೇಲೆ (ನೀವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಯುಕ್ತಿಗನುಸರಿಸಿ ಅವನಲ್ಲಿ) ಅವಿದ್ಯೆಯಿರುವ ದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲವಲ್ಲ!

ಉತ್ತರ:—(ಹೌದು. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬದು ಹಿಂದೆ ಎಂದೂ ಇದ್ದಿಲ್ಲ; ಈಗಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಇನ್ನು ಮುಂದಾದರೂ ಆಗ ಲಾರದು. ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆವೇ ಹೊರಡುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಇಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಬಂತು?' ಎಂದು ಕೇಳು ವವರು ಇನ್ನೂ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯೊಳಗೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ಅವರ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಉತ್ತರ ಕೊಡಬಹುದು.)

("ನಾನು ಅಜ್ಞಾನಾಗಿದ್ದೇನೆ; ನನ್ನನ್ನೂ ನಾನು ತಿಳಿಯೆನು; ಎರಡನೇ ಯವರನ್ನೂ ತಿಳಿಯೆನು " ಎಂದು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಜ್ಞಾನವಿದ್ದಹೊರತು ಈ ತರದ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಬರಲಾರದು. ಅದುವರಿಂದ ಹೀಗೆ) ಅವಿದ್ಯೆಯಿರುವದೆಂದು (ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ) ಅನಿಸುವದ

ರಿಂದಲೇ, ಗೂಬೆಯ ರಾತ್ರಿಯಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಇರುವಿಕೆಯು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಸೂರ್ಯನು ಹಗಲು ಫಳಫಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಗಲು ಬೆಳಕುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದೆಂದು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಇಂತಹ ಹಗಲು ಹಗಲಿನಲ್ಲಿಯೇ ರಾತ್ರಿಯಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿರಲಾರದೆಂದು ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೂ, ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ಹಗಲುಹೋಗಿ ರಾತ್ರಿಯಾಗಲಾರದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಗೂಬೆಯ ವಾಲಿಗೆ ಹಗಲು ಹಗಲಾಗಿರದೆ ರಾತ್ರಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಹಗಲು ರಾತ್ರಿ ಹೇಗೆ?' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿಷ್ಟೇ: ಗೂಬೆಗಳು ಅದನ್ನು ರಾತ್ರಿಯೆಂದು ಅನುಭವಿಸುತ್ತವೆಂದೇ ರಾತ್ರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದರಂತೆಯೇ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿರಲಾರದೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರೂ, ಅಜ್ಞರಿಗೆ ಅದು ಅಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ತೋರುವದರಿಂದಲೇ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. *) ಇದನ್ನೇ (ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—

ಅಹಾ! ಪರಮ ಸತ್ಯವಾದ (ಆತ್ಮ) ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಹ ಲಕ್ಷಿಸದೆ, ತಾನೇ ಪರಮಾತ್ಮನಂತೆ ನಟಿಸುತ್ತಿರುವ, (ಈ) ಅವಿದ್ಯೆಯ ದಿಟ್ಟತನವಾದರೂ ಎಷ್ಟು! ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ಮೀರಲಾರರಲ್ಲ !! || ೧೧೧ ||

ಹೀಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂದು (ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದರೂ, ಆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿಜವಿರುವದೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ.) ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಕೂಡ ಯಾವುದೇ ತರದಿಂದ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಎಂತೆಯೇ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

* ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ೧೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೂಲಕ ಶಾಂಕರ ಛಾಂದಸನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಮತ್ತು ಇತ್ಯಾದಿಯು ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೩-೧೩೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಮೇಲೆ ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ, ಅದರ ಮೂಲಕ ಬಿಕ್ಕಡೆಯನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.

(ನೋಡುವವ, ನೋಡುವಸಾಧನ, ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತು ಮೊದಲಾದ) ತ್ರಿವೃತ್ತಿರಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ರೂಪವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯಾದರೂ ಹೇಗೆ ಮುಟ್ಟೀತು? || ೧೨ ||

ಮುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಲ್ಲದ ಶುದ್ಧ ಜೈತನ್ಯವೇ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವನು (ನಮಗೆ) ಹಾಗೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದಂತೆ ಕಾಣುವ, (ಆದರೂ ಸಮ) ಯಾರಿಂದಲೂ ವಿಚಾರಮಾಡಲ್ಪಡದಿರುವ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯೊಂದರಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನು ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ:—

(ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ನಾವು) ಭಾವ (ರೂಪಗಳೆಂದು * ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ) ಅನುಮಾನ (ಅಥವಾ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಅವು) ಆತ್ಮವಲ್ಲೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಹೀಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಾದೊಡನೆ ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಎನೆಂಬುದೇ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು) ಆತ್ಮನು (ನಮ್ಮ ವಾಲಿಗೆ) ಶೂನ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. (ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದವಾಕ್ಯವು ನಮ್ಮ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು) ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೇಕೆಂಬ (ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂದು ಉಪದೇಶಮಾಡಿ, ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ (ಆತ್ಮನು) ಇದನ್ನು (ಎಂದರೆ ಶೂನ್ಯಭಾವವನ್ನು) ಮುಟ್ಟುಪಡುತ್ತಾನೆ. (ಎಂದರೆ ಮುಮುಕ್ಷುವಿನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಶೂನ್ಯಭಾವನೆಯು ಸದ್ಭವಾಗಿ, ಆತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯ ಸದ್ಭಾವ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿರುವನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ.) || ೧೩ ||

ಘ. ಮ:—(ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಭಾವರೂಪಗಳು. ಆದರೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ, ಆತ್ಮನು ದೇಹಾದಿಗಳಲ್ಲವೆಂದು

* ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಭಾವರೂಪವಲ್ಲ. ಅವು ಭಾವರೂಪವೆಂದು ಕಾವಿ ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅಮಲ್ಮುಖಿ ಇಲ್ಲಿ ಈ ಮೂಕು ತಿಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ದೇವೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಂತೆ) ಭಾವ (ರೂಪ)ನಲ್ಲಿಂದೂ, (ಅರ್ಥಾತ್ ಅವನು) ಅಭಾವ(ರೂಪನೇ ಆಯದೆಂದೂ) ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ (ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಂದು ನೀವು ಹೇಳಿದಿರಿ. ಆದರೆ) ಅದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮನು ಅಭಾವ(ರೂಪ)ನಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ಏಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ? + (ಅದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ವೇದವಾಕ್ಯವೇ ಏತಕ್ಕೆ ಬೇಕು ?)

ಉತ್ತರ:— ದೇಳುತ್ತೇನೆ, ಕೇಳು:—

ಭಾವಕ್ಕೂ ಭಾವಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಒಂದರಿಂದೊಂದು ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ದೇವೇಂದ್ರಿಯ ವೇದವಾ ದವುಗಳು ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಭಾವರೂಪಗಳಲ್ಲೇ ? ಅದರಂತೆ ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮನೂ ಭಾವರೂಪನೆಂದಿಲ್ಲ ಕೊಂಡರೆ, ಅಷ್ಟೇ ಕಾರಣ ದಿಂದ, ನಾವು ಬರಹವಾದರೆ ' ದೇವೇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಅನುಮಾನ ವನ್ನು ತೆಗೆಯಬಹುದೇವೆಂದರೂ, ಅದರಿಂದ ' ಆತ್ಮನು ಭಾವರೂಪ ನಲ್ಲವೆಂಬ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಎಂದೂ ತೆಗೆಯುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.) ಅದ ರಂತೆಯೇ (ಆತ್ಮನು, ಶೂನ್ಯನಲ್ಲಿಯೂ (ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗ ಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ದೇವೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಆತ್ಮವಲ್ಲಿಯೂ ಸಿಕ್ಕಿರುವುದಿ ಮೇಲೆ, ಅವನು ಶೂನ್ಯನೆಂದು ನಾವು ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ) ಶೂನ್ಯತ್ವವು (ಅವನು ಧರ್ಮವೆಂದೇ ನಾವು ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ) ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ, (ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ' ಅವನು ಶೂನ್ಯನಲ್ಲಿ' ಎಂದು ಮತ್ತೆ ತಿರುಗಿ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.) ೧೧೪ :

ಹೀಗೆ ಕೆಲಸ, (ಅದರ) ಸಾಧನ, (ಮತ್ತು) ಫಲಗಳೆಂಬ (ತ್ರಿಧರ್ಮ)

† ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ಒಂದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ದೇವಾದಿಗಳಲ್ಲೊಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ, ಅವನು ಶೂನ್ಯವಾಗಿ ಇರಬಹುದು. ಅವನು ಶೂನ್ಯನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಯನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕಿ ಕೊಡುವುದಕ್ಕೂ ರೇಖೆ. ಆದರೆ ಆ ತೀವ್ರವಾದುದೂ ಅನುಮಾನವೇ ಏಕೆ ಮಾಡಲಾರದು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವು ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ವ್ಯವಹಾರ)ವನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ದಾಟಿಹೋದ ಆತ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪ ಸ್ವಾರಾಜ್ಯದ ಪಟ್ಟವನ್ನು (ನಮಗೆ) ಅನುಮಾನವು ಕಟ್ಟಲಾರದಿಂದಮೇಲೆ:—

(ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ) ತಿಳಿಸಿಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರದಂತಹ ಅಜ್ಞಾನನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಗಾಢವಾಗಿ ಮಲಗಿದವನನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತಹ) ಭಾವಾಭಾವ * (ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ) ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮೇಲಿನಂತಹ ಭಾವರೂಪ ಧರ್ಮಗಳಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅಭಾವರೂಪ ಧರ್ಮಗಳಾಗಲಿ, ಯಾವವೂ ಇಲ್ಲಿಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ) ವೇದವೇ ಮಾತ್ರ ಎಚ್ಚರ ಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. || ೧೧೫ ||

“ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಲ್ಲದ ಶುದ್ಧ ಜೈತನ್ಯವೇ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಶಕ್ಯವಿದೆ?”— ಎಂದು (ನೀವು ಮೇಲೆ) ಕೇಳಿದಿರಿ. ಆದರೆ ಅದು (ಎಂದರೆ ಆ ಪ್ರಶ್ನವೇ) ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

(ಅವಿದ್ಯೆಯಿರಲಾರದೆಂದು ನೀವು ಹೇಳುವದು ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೋ, ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲೋ? ಎರಡೂ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನವೇ ಅಸಮಂಜಸವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ— ಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಮೊದಲಂತೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿಂದ ಬಂತೆಂದು ಕೇಳುವ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂದೇ ಅವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಬಂದೇಬರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು, ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲಂತೂ (ಭೂತ, ಭವಿಷ್ಯತ್, ವರ್ತಮಾನಗಳೆಂಬ) ಮೂರು ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಜ್ಞಾನವು (ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ) ರುವದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ (ಆಗೂ) ಈ ಪ್ರಶ್ನವೇ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. || ೧೧೬ ||

ಹೀಗೆ ‘ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ’ ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ (ವೇದ)ವಾಕ್ಯ

* ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದೇ ಭಾವವೆಂದೂ, ಗೋಚರವಾಗದಿರುವದೇ ಅಭಾವವೆಂದೂ ಸಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಆತ್ಮನು ದಾಟಿರುವನೆಂದು ಅರ್ಥವು.

ಗಳೇ ಮಾತ್ರ ಆತ್ಮವಿಷಯಕ್ಕೆರುವ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೆಲ್ಲ ಬೇರುಸಹಿತವಾಗಿ ಕಿತ್ತಿಹಾಕುವವೆಂದಮೇಲೆ:—

‘ಸದ್ವ್ರೂಪನಿರುವಿ’ ಎಂಬ (ಮೊದಲಾದ) ಅತ್ಯುತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ (ವೇದ) ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಜರೆದು, (ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನ ಮೊದಲಾದ) ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಯಾರು ಬಯಸುವರೋ, ಅವರು (ನಿಜವಾಗಿಯೂ) (ನಾಲಿಗೆಗೆ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯಬಹುದಾದ) ರುಚಿಯನ್ನು ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ತಿಳಿಯಬಯಸುವ (ಹುಚ್ಚತನವನ್ನೇ ಮಾಡುವರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) || ೧೧೭ ||

ಹೀಗೆ ‘ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ’ ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ‘ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ಸರಿಯಾದ ಮತ್ತೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ನಾಶವಾಗದಂತಹ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೂ (ಅವುಗಳಿಂದ ಯಾವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ, ಮತ್ತು) ಆ ವಾಕ್ಯಗಳು ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರವೆಂದು ಯಾವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೋ, ಅವನಿಗೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ (ಎಂದರೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣ ಅಥವಾ ಸಾಧನಗಳಿಂದಲೂ) ಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದು. ಎಂತೆಯೇ (ಕೆಳಗೆ) ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

(‘ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ’ ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಾಗುವ ‘ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ’) ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಸಹ, ಅದು ಸುಳ್ಳೆಂದೂ, (ಅವಿಶ್ವಸನೀಯವೆಂದೂ) ಹೇಳಿದರೆ, (ಆತ್ಮನಬಗ್ಗೆ) ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಭಿಗಿಯೇ (ಹುಟ್ಟಲಾರದು.) ಯಾಕೆಂದರೆ (ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ) ಈ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದು ಬೇರೆಯಾಗಲಾರದು. || ೧೧೮ ||

ಪೂ. ಪ:—(ನೀವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ‘ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ’ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ನಿರರ್ಥಕವೆಂದೂ, ಅಪನಂಬಿಕೆಯದೆಂದೂ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದಿಗಳಾದ ನಾವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾವದನ್ನು ಬರೇ

ವರ್ಣನಾತ್ಮಕವೆಂದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೇ, ಧ್ಯಾನಪರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅದು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಂಬದು ಸಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಂಬದವನು ಏನನ್ನೂ ಸಂಬಲಾರನೆಂದು ನೀವು ಮಾಡಿದ ಕೋಟಿಯು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ.)

ಉತ್ತರ:—ಆದರೆ ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿದ್ದ (ಸರಳವಾದ) ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ತೆರನಾಗಿ (ಅರ್ಥ) ಮಾಡುವದು ಯೋಗ್ಯವಾಗಲಾರದು. (ಎಂದರೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಸರಲಾರ್ಥವು ವರ್ಣನಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವದೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಯಾವ ಶಬ್ದವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು, ಒಂದುವೇಳೆ ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದದಂತಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ವಿಧಿಪರವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆ ಕಾರಣವೇನೂ ಹತ್ತಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿಯೇಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯವಾದ, ಸರಲವಾದ ಅರ್ಥವು ಶಕ್ಯವಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂಬ ನಿಯಮವುಂಟು. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಪರ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರಣವೇನೂ ಇಲ್ಲ.) ಯಾಕೆಂದರೆ:—

('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ) ಪದಗಳ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ಸಹ (ಆದರೆ ಅರ್ಥವಾದ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ) ಜ್ಞಾನವು (ಎಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಅಥವಾ ಅನುಭವವು) ಹುಟ್ಟದೇ ಇದ್ದರೆ, ಅಲ್ಲಿ (ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕನುಸರಿಸಿದ) ಬೇರೊಂದು ವಿಧಿಯನ್ನು (ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವೆಂದು) ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿತ್ತು. (ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹಾಗೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವಿರುವ ಇಡೀ ಪ್ರಕರಣದೊಳಗೆ ಒಂದಾದರೂ ವಿಧಿಪರ ಶಬ್ದವಿರುವದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೂ ಸಹ) ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ (ವಿಧಿಪರ) ಅರ್ಥವಾಗಲಾರದು.

ಮತ್ತು (ನಾವು ಈ ಮೊದಲೇ) ಹೇಳಿದ ನ್ಯಾಯವನ್ನನುಸರಿಸಿದರೆ * (ನಮಗೆ) ಬೇಕಾದ ಅರ್ಥವು (ಈ ವಾಕ್ಯದಿಂದ) ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಇನ್ನು, ಆ ನ್ಯಾಯವಾವುದೆಂದರೆ (ಕೆಳಗೆ) ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ:—

(ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ೭. ೧. ೧೫ ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ) 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ನಾಮ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಅರ್ಥವಾಗಲಾರವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. (ಎಂದರೆ ನಾಮರೂಪ ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರಾಣದ ವರೆಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಅನಾತ್ಮವೆಂದೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ಮತ್ತು 'ನಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದ ಮೇಲೆ, ಅದರಿಂದ ಹೊರಡುವ 'ನನ್ನದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಒಡೆಯನಾಗಿಯೂ, ಹೆಂಡಿರು ಮಕ್ಕಳು ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಅವನ ಒಡೆತನದವಾಗಿಯೂ ಇರಲಾರವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ 'ನನ್ನದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವೇ ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಇರದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ತೊರೆದುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. (ಎಂದರೆ ಅವನು ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯೆಲ್ಲ (ಈ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ) ಅಳಿದುಹೋಗುತ್ತದೆ. (ಹಾಗೂ "ಮುಮುಕ್ಷುವು) ಶಮ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದಬೇಕೆಂಬರ್ಥದ (ಬೃ. ಉ. ೪. ೪. ೨೩ ವೇದದ) ಆಜ್ಞೆಗನುಸರಿಸಿ (ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಯೋಗ್ಯರೀತಿಯಿಂದ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆಯುವದು. ಅದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಮುಮುಕ್ಷು ಎನಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ಅಧಿಕಾರವು ಅವನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವದು.) || ೧೨ ||

(ಅಮೇಲೆ ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ) ಮತ್ತು ಆತ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳಾದ ಅನ್ನಮಯ ಮೊದಲಾದ ಐದೂ (ಕೋಶಗಳನ್ನು) ಮುರಿದುಬಿಡಬೇಕು. (ಹೀಗೆ

* 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಅಷ್ಟು ವ್ಯತಿರೇಕವೂ ತರ್ಕವೆಂದು ಅರ್ಥ.

ಮಾಡಿದ ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆ) ಅದರ ಅರ್ಥವಾದ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಆಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಎಂದ ಮೇಲೆ (ಉಪಾಸನೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳ) ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇಕೆ? || ೧೨೧ ||

(ನಾವು) ಹೀಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ, (ಎಂದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ, ಪ್ರಮಾಣ (ಭೂತ)ವಾದ (ವೇದ) ವಾಕ್ಯವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ:—

ಯಾವ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ಸಲುವಾಗಿಯೇ (ಆ ವೇದ) ವಾಕ್ಯವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೋ, ಅಂತಹ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದಮೇಲೂ (ನಿಜವಾದ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವನಿಗೆ) ಜ್ಞಾನವಾಗದಿದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದಾದರೂ ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು? || ೧೨೨ ||

ಪೂ. ಪ:— (ಆ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಾವೇನೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಮಾಣಭೂತವೇ ಸರಿ. ಆದರೂ ಅದನ್ನು ಧ್ಯಾನಪರವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕೆಂದಿಷ್ಟೇ ನಾವು ಹೇಳುವೆವು.)

ಉತ್ತರ:— (ನೀವು) ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ, (ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಳಗಿನ ಉತ್ತರ ಕೊಡಬಹುದು):—

ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನದಿಂದಲೇ (ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವಾಗುವಂತಿದ್ದರೆ) ವೇದದ ಮಾತು ನಿಜವಾದುದೆಂದು ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು? (ಎಂದರೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂದು ವೇದವು ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತು, ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ನಿಜವಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ವೇದವು ಸುಳ್ಳು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಂದು ನಂಬುವ ಪ್ರಸಂಗಬರುತ್ತದೆ.) ("ಅದೇಕೆ?) ಶಬ್ದವು (ಯಾವಾಗಾದರೂ) ಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ) ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿಯೂ ಬೇಕೇಬೇಕು" (ಎಂದು ಇದಕ್ಕೂ ಕೆಲವರು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನಿತ್ತಬಹುದು.) || ೧೨೩ ||

ಉತ್ತರ:— (ಆದರೆ ಇದೇನು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ನೀವು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಬಹು ಸಂತಯಾಸ್ವದವಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವೆಂದರೆ ಬರೇ ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿ (ಅಥವಾ ಉಪಪತ್ತಿಗಳ) ಪುನರುಚ್ಚಾರಣೆಯೇ ಸರಿ. ಆದುದರಿಂದ ಇಂತಹ (ಧ್ಯಾನದಿಂದ) ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ನಮಗನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ :—

ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಗಳು ಮೊತ್ತಮೊದಲು ನಿಜವಾದ ಅರಿವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ಹುಟ್ಟಿಸದಿದ್ದರೆ, ಅವುಗಳನ್ನೇ ಪುನಃಪುನಃ ಉಚ್ಚಾರ ಮಾಡುವದರಿಂದ ಹೊಸದೇನಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ ? || ೧೨೪ ||

ಪೂ. ಪ:— (ಅದೇಕೆ ಸ್ವತಃ ಶ್ರೀ ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರೇ ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳ * ಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧ನೆಯ ಪಾದದ ೧ನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಆಪ್ಯತ್ತಿರಸಕ್ಯದುಪದೇಶಾತ್ ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಎಂದರೆ ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಗಳ ಅಭ್ಯಾಸರೂಪ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸ ಬೇಕೆಂದು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ, ಧ್ಯಾನದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲೆಂದು ನೀವು ಹೇಳುವದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೇ ಸರಿ !)

ಉತ್ತರ:— ಒಳ್ಳೆಯದು. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಧ್ಯಾನದ ಹೊರತು ನಿನ್ನ ಪ್ರಾಣವೇ ಉಳಿಯದಂತಿದ್ದರೆ, ಆ ಧ್ಯಾನವು ಶ್ರವಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು (ನಾವು) ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. (ಎಂದರೆ ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು ಅಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೇಳಿದುದರ ಉದ್ದೇಶವೇ ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ಅವರೇನೂ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಾಕ್ಯವೇ ಅವಶ್ಯಕ ವೆಂಬದು ಅವರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ದಡ್ಡರಿಗೆ ಆ ವಾಕ್ಯವು ಒಮ್ಮೆಲೇ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಅಂಥವರು ಬೇಕಾದರೆ ಪುನಃ ಪುನಃ ಶ್ರವಣ ವನ್ನೂ, ಮನನವನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಈ ತರದ ಶ್ರವಣಮನ

* ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮಶಕ್ತ್ಯವೆಂದೇ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾದುದು ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಬರೆದ ಗ್ರಂಥ ವೇದವ್ಯಾಸರೇ ಇದರ ಕರ್ತೃವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಿದೆ. ಕೆಚ್ಚುಕ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ನಾದಿಗಳ † ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ, ವಾಕ್ಯವನ್ನ ರಿಯುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಅವರಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಾಕ್ಯದ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಅವರಿಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ, ಅವರು ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿ, ಅದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಪಡೆದು ಮುಕ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅಂತೂ ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲಿಂದ, ಮೋಕ್ಷ ದಾಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವೇನೂ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು; ಅದು ಮಹಾವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಆಗತಕ್ಕದ್ದು. ಧ್ಯಾನವು ಅವಶ್ಯಕವಿದ್ದರೆ, ಅದು ಶ್ರವಣಮನನಾದಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ:—

(ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಗಳ) ಪುನರುಚ್ಚಾರಣಾಪ (ಧ್ಯಾನವು ಬೇಕೇ ಬೇಕೆಂಬ) ನ್ಯಾಯವನ್ನು (ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ) ಶ್ರವಣಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಬಹುದು. (ಎಂದರೆ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳುವ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು, ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಅಭ್ಯಾಸವು ಬೇಕು; ಆದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ— ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಯೋಗ್ಯತೆ ಬರಬೇಕೆಂದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಮ್ಮೆಲೇ ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ, ಅದು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ.) ಅಲ್ಪವಾಗಿಯೂ, ಅರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಕೇಳಿದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಕೇಳಿ ಅದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. || ೧೨೫ ||

ವೂ. ಪ :—(ಆದರೂ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬದನ್ನು ಧ್ಯಾನ ಪರವಾಗಿಯೇ ಅರ್ಥಮಾಡುವದು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕೆಳಗೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಮುಮುಕ್ಷುವು ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ತೊರೆದು ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗಬೇಕೆಂದು ನೀವು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಏಕೆ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗಬೇಕು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಧ್ಯಾನಪರವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಸರಿಯಾಗುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ವೇದದ ಆಜ್ಞೆ

† ಈ ಶಬ್ದಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಿಗಾಗಿ ಪಂಚದಶಮ ಂನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಯಿದ್ದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ಒಂದೇಸವನೆ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ಮನುಷ್ಯ ನಿಗೆ ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವು ಸಿಗದ್ದರಿಂದ, ಅವನು ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗಬೇಕೆಂದು ಇದರಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವೇದವು) ಧ್ಯಾನದ ಆಜ್ಞೆ ಮಾಡಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯದೇ ಹೋದರೆ, ಬೌದ್ಧ ಮೊದಲಾದ (ನಾಸ್ತಿಕರ: ಆಚರಣೆಯಂತೆ ನಿಮ್ಮ ಪರಮಹಂಸ (ಸಂನ್ಯಾಸದ) ಆಚರಣೆಯೂ ವೇದವಿಹಿತವಾಗಿಲ್ಲೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು (ಪರಮಹಂಸ ಸಂನ್ಯಾಸವೇ ವೇದವಿಹಿತವಾಗಿಲ್ಲೆಂದ ಮೇಲೆ, ಆ ಆಶ್ರಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರಮಾಡಿ ಭ್ರಷ್ಟನಾದವನು) ಆರೂಢಪತಿತನಾಗುವನೆಂಬದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು (ಸಂನ್ಯಾಸವೇ ವೇದವಿಹಿತವಾಗಿಲ್ಲೆಂದ ಮೇಲೆ) ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂಬದಾದರೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ, ಆ ವಾಕ್ಯವು ಧ್ಯಾನಪರವಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ, ಇವೆಲ್ಲ ದೋಷಗಳು ಒದಗುವದರಿಂದ, ಅವುಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ, ಆ ವಾಕ್ಯವು ಧ್ಯಾನವನ್ನೇ ಹೇಳಿಕೊಡುವದೆಂದು ನಂಬುವದೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವು.)

ಉತ್ತರ— ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ:—

‘ನೀನು’ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ (ಶ್ರವಣಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು) ವೇದದ ಆಜ್ಞೆಯಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, (ನೀವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಧ್ಯಾನವಿಧಿ) ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬರುವ ದೋಷಗಳೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ. (ಯಾಕೆಂದರೆ ‘ಆರು ನೀನೆಂದು ವಿಚಾರಿಸು’ ಎಂದು ಹೇಳುವ ವೇದದ ಆಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿಯೇ, ‘ಆ ವಿಚಾರಣೆ ಗಾಗಿ ಸರ್ವಕರ್ಮ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಮಾಡೆಂಬ ಆಜ್ಞೆಯೂ ಅಡಕವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು) * ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿದಲ್ಲಿ (ನೀವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ) ದೋಷಗಳುಂಟಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. || ೧೨೬ ||

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೆಂಬ

ಗ್ರಂಥದೊಳಗೆ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಕೊನೆಗಂಡಿತು.

ॐ तत्सद्ब्रह्मार्पणमस्तु ||

* ಉಪವೇಶ ಸಾಹಸ್ರಯ ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೨೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

೫

ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ

ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

ಉಪಸಂಹಾರ

I

ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ

ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿಯೂ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನೇ, ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಈಗ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. || ೧ ||

ಯಾಕೆಂದರೆ (ಹೀಗೆ) ಸಾರಾಂಶ (ರೂಪದಿಂದಲೂ), ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಮಾತು ಹಠತಾದ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರ ಮನಸಿನೊಳಗೂ, ಮಸಕಾದ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರ ಮನಸಿನೊಳಗೂ (ಕೂಡಿಯೇ ಸಹಜವಾಗಿ) ನಡುತ್ತದೆ. ಎಂತೆಯೇ (ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿ) ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. || ೨ ||

ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ (ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ, ವಿಚಾರ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ), ಅವು ಆತ್ಮವೆಂದೂ, ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ (ಎಂದರೆ 'ನಾನೆ'ಂದೂ, 'ನನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುದೆ'ಂದೂ, ಎರಡು ತೆರನಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.) ಈ ಮಾತು (ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ, ವ್ಯವಹಾರಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲದೃಷ್ಟಿಯವರಿಗೂ ಸಹ ಗೊತ್ತಿರುವ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಇನ್ನು, ಇವೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮವಸ್ತುವೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದು, ತನ್ನ ಸ್ವಕ್ಕೆ ತಾನೇ,

ತನಗಾಗಿಯೇ ಇರುವಂತಹ ವಸ್ತುವೆಂದೂ), ಅನಾತ್ಮವು ಮಾತ್ರ ಯಾವಾಗಾದರೂ (ಆತ್ಮನನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಅವನ) ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಇರುವಂತಹದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ತ್ರಿವುಟೀರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದಷ್ಟೇ ? ಅದರಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವ ಕರ್ತೃವಾದವನೇ 'ನಾನೆ'ಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಯಾವಾಗಾದರೂ ತ್ರಿವುಟಿಯೊಳಗಿನ ಕರ್ತೃವು ; ಅವನು ಎಂದೂ ಕರ್ಮವಾಗಲಾರನು. ಆದರೆ ಅನಾತ್ಮವು ಎಂದಾದರೂ ತ್ರಿವುಟಿಯೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವದು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ; ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಸಹ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕರ್ತೃವಿನ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕರ್ತೃವಿದ್ದು ಹೊರತು ಕರ್ಮವೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬರಲಾರದು. ಕರ್ಮವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೂ ಸಹ, ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಕರ್ಮವಾಗಿರುವದೋ ಅಂತಹ ಕರ್ತೃವೊಬ್ಬನು ಇದ್ದೇ ಇರುವನೆಂಬದನ್ನು ಮೊದಲು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮವು ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೂ ಸಹ, ಆತ್ಮನಿದ್ದೇ ಇರುವನೆಂದು ಮೊದಲು ಸಮ್ಮತಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಇನ್ನು, ಹೀಗೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವದೇ ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವೋ ಹೇಗೆಂಬದು, ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಏನೇ ಆದರೂ, ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಆತ್ಮನಿದ್ದು ಹೊರತು ಅನಾತ್ಮವು ತೋರುವದೂ ಸಹ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.) * || ೩ ||

(ಮತ್ತು ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ) ದೇಹದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ (ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ದೇಹದ ಹೊರಗಿರುವ) ವಸ್ತುವೂ ಅನಾತ್ಮವೆಂಬದು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ

* ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ ; ಅವನಿಂದಲೇ ಉಳಿದುದೆಲ್ಲರ ಸಿದ್ಧಿಯು. 'ನಾನು ಇಲ್ಲಿ'ಂದು ಯಾವನೂ ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವು ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೂ, ಅದು ಅರಿಯುವ ಆತ್ಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಸರಿ. ಇದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ಗತಿಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಮತ್ತು ಗತಿಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮ನೆಯ ಸುರಿಯನ್ನೂ, ಅದರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನೂ ನೋಡುವದಲ್ಲದೆ, ಎರಡನೆಯ ಪರಿಚಿತ್ಯದೊಳಗೆ 'ಜೀತವಾದವೆಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಲೇಖನವನ್ನೂ ಓದಿರಿ.

ವಾಗಿದೆ. (ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.) ಮತ್ತು (ತ್ರಿಪುಟಿ ಯೊಳಗೆ) ಅರಿಯುವ (ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವವನೇ ನಮ್ಮ) ಆತ್ಮನೆಂಬದಾದರೂ (ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾಗಿದೆ.) ಆದರೆ (ಇವೆರಡರ) ನಡುವೆ ಇರುವ (ವಸ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ) ಸಂಶಯ ಬರುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ—ಇವು ಆತ್ಮವೋ, ಅನಾತ್ಮವೋ ' ಎಂದು— ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂತೆಯೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. || ೪ ||

(ಆಮೇಲೆ) ಇವುಗಳ (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಭೂತ) ವಿಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಗಳಾವವೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. (ಹೀಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡಹತ್ತಿದರೆ, ಚೈತನ್ಯ ಅಥವಾ ಅರಿಯುವಿಕೆಯು ಆತ್ಮಧರ್ಮವೆಂದೂ, ಜಡತ್ವ ಅಥವಾ ಅರಿಯಲ್ಪಡುವಿಕೆಯು ಅನಾತ್ಮಧರ್ಮವೆಂದೂ ಮೊದಲು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ.) ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ, ಹೊಗೆಯ (ಗುರುತಿನ ಮೇಲಿಂದ) ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಊಹಿಸುವಂತೆ, (ಸ್ಥೂಲದೇಹದಿಂದ ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು) ಬುದ್ಧಿಯ ವರೆಗೆ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ (ಅನಾತ್ಮದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಸಿಕ್ಕುವವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ), ಪಂಡಿತನಾದವನು ಅವೆಲ್ಲವೂ ಅನಾತ್ಮವೆಂದೇ ಅನುಮಾನದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. || ೫ ||

(ಮೇಲೆ ೪ನೆಯ ಸುಡಿಯಲ್ಲಿ, ನಡುವಿನ ವಸ್ತುಗಳಾದ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಶಯ ಬರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದೆವು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಸಂಶಯ ಬರಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ):—

ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವು ' ಇದು ' ಎಂದೇ ಮಾತ್ರ (ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಅದು ಯಾವಾಗಾದರೂ ಅನಾತ್ಮವಾದ ಕರ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ) ಅರಿಯುವವನೂ ಸಹ ' ನಾನು ' ಎಂದೇ ಮಾತ್ರ (ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ ಅವನು ಯಾವಾಗಾದರೂ ಆತ್ಮವಾದ ಅರಿಯುವ ಕರ್ತೃವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ.) ಆದರೆ ದೇಹದ (ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ) ಇವೆರಡೂ ಕೂಡಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ದೇಹವು ಒಮ್ಮೆ ಅರಿಯುವ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವಂತೆಯೂ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ

ಕರ್ಮವಾಗಿರುವಂತೆಯೂ— ಎರಡೂ ತೆರನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. 'ನನ್ನ ಈ ದೇಹವು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ದೇಹವು ಕರ್ಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ 'ನಾನು ಮನುಷ್ಯನಾಗಿದ್ದೇನೆ', ಅಥವಾ 'ನಾನು ಕೆಂಪಾಗಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವ 'ನಾನು' ಎಂಬದು ದೇಹವನ್ನೇ ತೋರಿಸುವದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಹೀಗೆ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸು * ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳಿರದೂ ಕಂಡುಬರುವದರಿಂದ, ಅವು ಆತ್ಮವೋ, ಅನಾತ್ಮವೋ ಎಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರದೆ) ಜನರು ಮೋಹಗೊಳ್ಳುವದು ಸಹಜವಿದೆ. ಆದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ.) || ೬ ||

ಪೂ. ಪ:—ಕುದುರೆ ಮತ್ತು ಕೋಣಗಳೆಂದು (ಮೊದಲಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ) ಆತ್ಮವೆಂದೂ, ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ ವಿಭಾಗಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ (ಕಾರಣವೇನು?) ಯಾವ ಉಪಪತ್ತಿ ಅಥವಾ ಯುಕ್ತಿ ಗನುಸರಿಸಿ (ಈ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಮಾಡುವಿರಿ?)

ಉತ್ತರ:—ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ:—

ಅನಾತ್ಮದಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿಂಗಡಿಸಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಈ ಮೊದಲೇ (ಅನ್ವಯ ವೈತಿರೇಕರೂಪ) ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿರುವೆವು. (ಆ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತ ಹೋಗಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿಂದ ನಾವು ಕೊನೆಗೆ ಅಹಂಕಾರ ಅಥವಾ 'ನಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟುವೆವು. ಆದರೆ ದೇಹಾದಿಗಳಂತೆ ಅದೂ ಸಹ 'ಇದು' ಎಂಬ ಅನಾತ್ಮಭಾಗದಿಂದಲೂ, 'ಇದಾ'ಗದಿರುವ ಆತ್ಮಭಾಗದಿಂದಲೂ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ) ಅದೇ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದಲೇ ಅದರೊಳಗಿನ 'ಇದು' ಎಂಬರ್ಥದ ಭಾಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, (ಉಳಿದುದೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು.) || ೭ ||

* ಇಂದ್ರಿಯವೂ ಒಮ್ಮೆ ಅರಿಯುವ ಕರ್ತೃವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ ಕರ್ಮವಾಗಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಮನಸು ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಯೆಂಬದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.

(ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳ) ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೆ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ, ಹೊರಗಿಲ್ಲದವನಾಗಿಯೂ, ಒಳಗಿಲ್ಲದವನಾಗಿಯೂ ಇರುವ, (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಒಳಗಿನದೆಂಬದೂ ಇಲ್ಲ ; ಹೊರಗಿನದೆಂಬದೂ ಇಲ್ಲ. ಇಂಥವನು,) ಮತ್ತು (ನಮ್ಮ) ಒಳಗಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಆತ್ಮನ (ಸರಿಯಾದ) ಜ್ಞಾನವನ್ನು 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ ' ಎಂಬ (ವಾಕ್ಯದಿಂದ) ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. || ೮ ||

ಹಾಗಾದರೆ, ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ರೀತಿಯಾವುದು, ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳೇ ಎಂದು ಉತ್ತರಕೊಡಬಹುದು :—

(ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸು, ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವೆಂದು ನಾವು ನಂಬಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ನೋಡಿದರೆ), ' ಇದು ' ಎಂದು (ಕರ್ಮವಾಗುವ) ವಸ್ತುವೆಲ್ಲ (ಆತ್ಮವಾಗಲಾರದೆಂದೂ, ಎಂತೆಯೇ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೇಹಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ) ತೊರೆದು ಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಹೀಗೆ ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತೊರೆದುಬಿಟ್ಟ ಮುಮುಕ್ಷುವು "ಹಾಗಾದರೆ ನಾನು ಯಾರು? " ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟಮೇಲೆ ಉಳಿಯುವದಾದರೂ ಏನು ? ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತೊರೆಯುವದೆಂದರೆ) ನನ್ನನ್ನೇ—ನನ್ನ ಆತ್ಮನನ್ನೇ—ತೊರೆಯುವದೇ ಸರಿ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅನಾತ್ಮಗಳಿಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ (ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ) ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ನನ್ನ ಆತ್ಮವನ್ನಂತೂ ನಾನು ತಿಳಿಯಲಾರೆನು " ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ (ಸಂಭವವಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಸ್ಫುಟಿಯಲ್ಲಿ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಅವನ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದು ' ಅದೇ ನೀನಾಗಿರುವಿ ' ಎಂದು ಅವನಿಗೆ ಅವನ ನಿಜವಾದ ರೂಪದ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ.)* ||೯||

ಪೂ. ಪ :— ದೇಹದಿಂದ ಮೊದಲುಮಾಡಿ ಬುದ್ಧಿಯವರೆಗಿನದೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮವೆಂದು (ಅನುಮಾನ) ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಚೆನ್ನಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯವಾದ ಮೇಲೆ (ಕೆಲಸವೇ ಬಗೆಹರಿದಂತಾಗುವದಿಲ್ಲವೇ ? ಆದುದರಿಂದ ಆಮೇಲೂ

ಸಹ 'ನಾನು ಯಾರೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಗೋಜಿಗೆ ಮುಮುಕ್ಷು ವು ಏಕೆ ಹೋಗಬೇಕು ?) ಅವನ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಇಚ್ಛೆಯು ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ಏಕೆ ತೃಪ್ತವಾಗುವದಿಲ್ಲ ?

ಉತ್ತರ :— (ಏಕೆಂದರೆ, ಹೇಳುತ್ತೇನೆ,) ಕೇಳು :—

(ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ) ಅನಾತ್ಮದಿಂದ (ಬೇರೆಯಾದ ನಮ್ಮ) ಅಂತಃಕಾತ್ಮನು ಯಾರೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯು ಶಾಂತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ದೆವ್ವುಡಿದ ಮನುಷ್ಯನ ಹಾಗೆ ಅವನ 'ಮನಸು ತೂಗಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರ ! ಅದರಿಂದ ಅವನು ಮೋಹಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (ಎಂದರೆ ದೇಹಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಆತ್ಮವಲ್ಲೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾದರೂ, ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಯಾರಿಗೂ ಸಮಾಧಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ದೇಹಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಆತ್ಮವಾಗದಿದ್ದರೆ, ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಉಳಿದೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಉತ್ತರವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಹಂಬಲವು ಮುಮುಕ್ಷುವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟಿರುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವವರೆಗೆ ನಮ್ಮ ಮನಸು ಸಂಶಯದಿಂದಲೂ, ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದಲೂ ಕಳವಳಪಡುತ್ತಿರುವದೇನೂ ತಪ್ಪಲಾರದು.) || ೧೦ ||

ಪೂ. ಪ:— (ಆದರೆ ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ) ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯ ಜೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪನೂ (ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನೂ) ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು ಅವನು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ- ಸ್ವರೂಪನೇ- ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವನು ಎಂದಾದರೂ ತೀರ ಸಮೀಪನೇ- ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನೇ- ಇರುತ್ತಾನೆ. ಎಂದಮೇಲೆ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಿರುವದೆಂಬದೇ ಸಂಭವನೀಯವಲ್ಲ. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವದು ನಮ್ಮಿಂದ ದೂರಾಗಿರುವದೋ, ಮತ್ತು ಯಾವದು ಕತ್ತಲೆಯೊಳಗಿರುವದೋ, ಅಂತಹದನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಇಚ್ಛೆಯಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಿತ್ಯವ್ರಾಪ್ತನೂ, ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ದೇಹಾದಿಗಳನ್ನು ತೊರೆದ ಮೇಲೂ, ಆತ್ಮವಿಷಯಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಶಾಂತವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಏಕೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ ?)

ಉತ್ತರ:— (ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನನುಸರಿಸುವ) ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ (ತಾನು) ಯಾವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ದೇಹಾದಿಗಳೇ) ಆತ್ಮವೆಂದೂ, ಮತ್ತು (ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕರೂಪ ಅನುಮಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಅದೇ ದೇಹಾದಿಗಳೇ) ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ ನೋಡುತ್ತಾನೋ, (ಅಂತಹ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ), ‘ ನೋಡುವಿಕೆಯನ್ನೇ ನೋಡುವವನಾದ ’ (ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ) ಆತ್ಮನನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. (ಎಂದರೆ ದೇಹಾದಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಅನುಭವಿಸುವಂತೆ, ಆತ್ಮನನ್ನಾದರೂ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವಾದಮೇಲೆ ಸಹ ಅದೇ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಅನುಭವಿಸಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಆತ್ಮನು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಹಂಬಲವು ಆಗೂ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ.) || ೧೧ ||

ಪೂ. ಪ:—ಆದರೆ ಬಹಿರ್ಮುಖವಾಗಿ ಶಬ್ದ ವೊದಲಾದವುಗಳನ್ನರಿಯುವ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳ ಅನಾತ್ಮವನ್ನರಿಯುವಂತೆ, ಆತ್ಮನನ್ನಾದರೂ ಏಕೆ ಅರಿಯಲಾರವು ?

ಉತ್ತರ:—ಏಕೆಂದರೆ:—

(ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯವು ಯಾವ ಮಹಾಭೂತದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವದೋ ಆ ಮಹಾಭೂತದ ಗುಣಗಳನ್ನೇ ಮಾತ್ರ ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯು ಆ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಶಬ್ದವು ಆಕಾಶಗುಣವು. ಅದನ್ನು ಆಕಾಶದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಿವಿಯು ಮಾತ್ರ ಅರಿಯುತ್ತದೆ. ಗಂಧವು ಪೃಥ್ವಿಯ ಗುಣವು. ಅದನ್ನು ಪೃಥ್ವಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮೂಗು ಮಾತ್ರ ಅರಿಯುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ) ಕಣ್ಣು ಶಬ್ದವನ್ನರಿಯಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಶಬ್ದವೇ ಗುಣವಾಗಿರುವ ಆಕಾಶವು) ಅದರ ಘಟಕದ್ರವ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. * ಆದರಂತೆಯೇ (ಮನನ್ನೂ ಕೂಡ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುವದೇ ಹೊರತು

* ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ ಇದೇ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಕೂಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಆತ್ಮದಿಂದಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ) ಭೌತಿಕವಾದ ಮನಸಿನ ವೃತ್ತಿಯು ಆತ್ಮ ಸನ್ನಿಧಿಯಲಾರದು. (ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಮನಸು ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ತಿಳಿಯಬಲ್ಲದಲ್ಲದೆ, ಆತ್ಮಸನ್ನಿಧಿಯವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) || ೧೨ ||

(ಹೀಗೆ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ (ಆತ್ಮನು) ಏಕ ಗೋಚರನಾಗುವದಿಲ್ಲಂಬದನ್ನು, (ಆ ಪ್ರಮಾಣಗಳ) ಸ್ವಭಾವವೇನೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ (ನೋಡಿ) ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿವು. ಇನ್ನು, ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ (ಆತ್ಮ) ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವವೇನಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಿದರೂ, (ಇದೇ ಮಾತು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ):—

ಹುಟ್ಟಿಸಾಯುವ ಸಾವಿರಾರು ಬುದ್ಧಿವಿಕಾರಗಳಿಗೆ (ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ) ಆತ್ಮನು ಎಡೆಬಿಡದ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. (ಮತ್ತು, ನೋಡುವ ಕರ್ತೃವು ತನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಂತಃಕರಣದ ಸಹಾಯದಿಂದ ನೋಡಬಲ್ಲನು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ನೋಡುವ ಕರ್ತೃವಿನ) ತೀರ ಬಳಗಿರುವ (ಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ) ಅಂತಃಕರಣವು ಅವನನ್ನು ಎಂದೂ ನೋಡಲಾರದು. || ೧೩ ||

ಪೂ. ಪ:— (ಬಳಿಯದು. ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವೆಂಬ) ವಿವೇಕಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಯಾರಿಗಾಗುತ್ತದೆಂದು ನೀವು ಹೇಳುವಿರಿ? ಆತ್ಮನಿಗೋ, ಅನಾತ್ಮನಿಗೋ? ಆತ್ಮನಿಗಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, (ಅವನು ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವನೆಂದಂತಾಯಿತು. ಆದರಿಂದ) ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಏನೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಗಳಿಲ್ಲವೆಂಬದು ಸುಳ್ಳಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೇ (ಈ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ), ಅದು ಜಡವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದ ಸಂಬಂಧವಾಗಲಾರದೆಂದು (ಉತ್ತರ ಕೊಡಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನವು ಬಲು ತೊಡಕಿನದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮ್ಮ ಉತ್ತರವೇನು ?)

ಉತ್ತರ:— (ಇದರ ಉತ್ತರವನ್ನು ನಾವು ಈ ಮೊದಲೇ ೩ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೯ನೆಯ ಸುಡಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಅಲ್ಲಿ) ಸುಡುವಿಕೆ— ಸುಡಲ್ಪಡುವಿಕೆಗಳೆರಡೂ (ಸುಡುತ್ತಿರುವ) ಒಂದೇ (ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ತುಂಡಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ) ಕೂಡಿರುವವೋ, (ಹಾಗೆಯೇ ಜಡವಾದ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯವಾದ ಮನಸ್ಸು, ಚೈತನ್ಯರೂಪ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತೃವಾದ ಆತ್ಮನೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವಾದಾಗ, ಜ್ಞಾತೃವಾಗಿಯೂ ಜ್ಞೇಯವಾಗಿಯೂ—ಎರಡೂ—ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುವದೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಅದೇ ಉತ್ತರವನ್ನೇ ನಿಮ್ಮ ಈ ಪ್ರಶ್ನಕ್ಕಾದರೂ ಕೊಡಬಹುದು. ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣವು ಜಡವಾಗಿದ್ದರೂ, ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಅದು ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದರೂ ಏಕೈಕರೂಪ ಸಂಬಂಧವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದುದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆತ್ಮನದೇ ಆಗಿರುವ ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯು ಆ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದುದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಏನೂ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮನೋವಿಕಾರರೂಪ ಜ್ಞಾನವು ಮನಸ್ಸಿನದೇ ಎಂಬುವದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವ ಚೇತನಭಾಗವು ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನದಾಗಿದ್ದರೂ, ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಅದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.) ಯಾವ ಬುದ್ಧಿ (ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣವು) ಅನಾತ್ಮವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ, ಆತ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಯೋ, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಈ ವಿವೇಕ (ಜ್ಞಾನವು) ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. (ಅದರೂ) ಅದು (ತನಗೆ ಜನನವಿತ್ತು) ಅಂತಃಕರಣವನ್ನೇ, ಬಾಳೆಯಕಾಯಿಯು ಬಾಳೆಯ ಗಿಡವನ್ನೇ ಕೊಲ್ಲುವಂತೆ, ಕೊಲ್ಲುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಬಾಳೆಯ ಕಾಯಿಗಳ ಗೊಂಚಲು ಬಾಳೆಯ ಗಿಡವನ್ನೇ ಸೇರಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಗೊಂಚಲವು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದರೆ ಬಾಳೆಯ ಗಿಡದ ಮರಣ ಬಂದಂತೆಯೇ ಸರಿ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮುಂದೆ ಅದು ಬಹುದಿವಸ ಬದುಕಿಕೊಂಡಿರಲಾರದು. ಹಾಗೆಯೇ, ಅಂತಃಕರಣದೊಳಗೇ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವುಂಟಾದರೂ, ಅದು ಅಂತಃಕರಣ ಮೊದಲಾದ ದ್ವೈತರೂಪ ಅನಾತ್ಮವನ್ನೆಲ್ಲ ನಾಶಪಡಿಸುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) || ೧೪ ||

(ಆದರೆ ಈ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವೂ ಸಹ ಅಜ್ಞಾನಭೂಮಿಯೊಳಗಿನದೇ ಸರಿ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವೆಂಬ ದ್ವೈತವು ಅಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಪರಮಾರ್ಥವು ಸಿಕ್ಕುವದೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಲಾಗದು. ಹೀಗೆ ಈ ವಿವೇಕವಾದರೂ) ಅಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಅದೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ (ಮುಮ್ಮುಕ್ಕು ವು):—

(ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕರೂಪ) ಅನುಮಾನದ ಬೆಳಕಿನಿಂದ (ದೇಹಾದಿ) ಅನಾತ್ಮವನ್ನೆಲ್ಲ ತೊರೆದುಹಾಕಿದವನಾದರೂ, (ಅನಾತ್ಮರೂಪ) ಸಂಸಾರವು ಇದ್ದೇಯಿರುವದೆಂದೂ, (ಅದರಿಂದ ತಾನು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವೆನೆಂದೂ) ತಿಳಿದುಕೊಂಡೇ (ಆ) ಸಂಸಾರದಿಂದ ತನಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಬೇಕೆಂದು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾನೆ ! (ಆದರೆ ಇದು ಹುಚ್ಚತನವೆಂಬದು ಮೇಲೆಯೇ ಕಾಣುವಂತಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನು ಯಾವ ಸಂಸಾರದಿಂದ ತನಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೋ, ಆ ಸಂಸಾರವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾನೆ. * ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುವದಂತೂ ಶಕ್ಯವೇಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಬರೇ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಸಾಲದು; ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ, ಮುಂದೆ ವೇದವಾಕ್ಯದ ಸಹಾಯವೂ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.) || ೧೫ ||

ಹೀಗೆ ಅನಾತ್ಮವಾದ (ಅಂತಃಕರಣ)ದಲ್ಲಿಯೇ, ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ (ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ) ಹುಟ್ಟುವ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮರೂಪವಿವೇಕವು, ಕಂಬದ ಬಗ್ಗೆ (ಇದೇನು ಕಂಬವೋ, ಮನುಷ್ಯನೋ, ಎದುಂಟಾಗುವ) ಸಂಶಯ ಜ್ಞಾನದಂತೆ (ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಇರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.) ಯಾಕೆಂದರೆ ಬಿಸಿಲುಗುಡುರೆಯೊಳಗಿನ ನೀರಿನ ಜ್ಞಾನದಂತೆ, (ಈ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿನ) ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯದ್ದರಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ (ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—

ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಬೀಜದಂತಿರುವ (ಅಜ್ಞಾನದೊಳಗೇ ನಿಂತುಕೊಂಡಿರುವ ಮುಮುಕ್ಷು ವು), ಸಂಸಾರವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ (ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕ) ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಅವನ ಸ್ಥಿತಿಯು, ತನ್ನ ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು) ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದಲೇ 'ಬೇಟೆ ಗಾರರ ಕೈಯೊಳಗಿಂದ ತನ್ನ' ಮರಣವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಯಸುವ ಮೊಲದಂತೆ (ಆಗುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) † || ೧೬ ||

ಈ ಮಾತಿಗೆ ವುಷ್ಟಿ ಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ವೇದದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು (ಕೊಡಬಹುದು):-

ಈ ಮಾತನ್ನೇ ಕುರಿತು ವೇದವು (ಅಲ್ಲಿಗೆ) ಬಲು ಚೆನ್ನಾಗಿ (ದೃಷ್ಟಾಂತಪೂರ್ವಕವಾಗಿ) ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. (ಉದಾ: ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತಿನ ೧. ೬ ರಲ್ಲಿ) 'ಯಾವ (ಆತ್ಮನನ್ನು) ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಲಾರನೋ' ಎಂದು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ (ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.) ಮತ್ತು (ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ೩. ೪. ೨ ರಲ್ಲಿ) 'ನೋಡುವಿಕೆಯನ್ನೇ (ನೋಡುವವನಾದ ಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮನನ್ನು ನೋಡಲಾರಿ') ಎಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ (ಇದೇ ಮಾತೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.) || ೧೭ ||

(ಆದುದರಿಂದ) ಹೀಗೆ (ದೇಹ ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು) ಬುದ್ಧಿಯ ವರೆಗೆ-ಎಲ್ಲವನ್ನೂ (ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ತೊರೆದುಬಿಟ್ಟು), 'ಹಾಗಾದರೆ ನಾನು ಯಾರು?' ಎಂದು ಕಳವಳಗೊಳ್ಳುವ (ಮುಮುಕ್ಷು) ವನ್ನು ಕುರಿತು, ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗದಿರುವ (ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು) ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ವೇದವು 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' (ಎಂದು ಬೋಧಿಸಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ.) || ೧೮ ||

ಹೀಗೆ ಇದು ಹೋದ ಮೂರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಸಾರಾಂಶವಾಯಿತು.

† ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿ ಹಾಲುಕುಡಿಯುವ ದಿಕ್ಕು ಸುಜ್ಞಾನದ ಎಲ್ಲ ವಾಹಕರಿಗೆ ಖಚಿತವಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಕು.

II

ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರೇ ಆಧಾರ.

ವೇದಾಂತವು ಹೇಳಿಕೊಡುವ ಮಾತು ನ್ಯಾಯಪೂರ್ಣವೂ, (ವಿಚಾರ ಪೂರ್ಣಬುದ್ಧಿಗೆ ಒಪ್ಪುವಂತಹದೂ) ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಗುರುಗಳ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ (ಸುಲಭವಾಗಿಯೇ) ಸಿಕ್ಕುವಂತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅದು ಸತ್ಯದ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ (ರೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ) ಆಚಾರ್ಯರ ಸಮ್ಮತಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವರೆಂಪಿಷ್ಟೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತ್ವ ಬರಬೇಕಾಗಿರುವ, ಸಂದರ್ಭವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವ ಮಾತು ತೀರ ಸ್ಪಷ್ಟವಿರುವದೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತ್ವ ತಂದುಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಆಚಾರ್ಯರು ಅದನ್ನು ಹೇಳಿರಲಿ, ಅಥವಾ ಬಿಟ್ಟಿರಲಿ, ಅದು ನ್ಯಾಯಪೂರ್ಣವೂ, ಶಾಸ್ತ್ರಶುದ್ಧವೂ, ಸತ್ಯಾವಲಂಬಿಯೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವೂ, ಸ್ವತಃಪ್ರಮಾಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.) ಆದರೂ ಶ್ರದ್ಧಾಳುಗಳಾದ ಕೆಲವು ಜನರು ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದ ಹೊರತು (ಯಾವ ಮಾತನ್ನೂ) ಸಂಬಲಾರದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಂತಹ ಜನರಿಗಾಗಿ (ಸಮ್ಮತ ಪೂಜ್ಯಗುರುಗಳೂ, ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರೂ ಆದ ಶ್ರೀಮಚ್ಚಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರೂ ಸಹ ನಾವು ಈ ಗ್ರಂಥದೊಳಗೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಹೇಳಿರುವರೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಅವರೇ) ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವರೆಂದೂ, ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತೇವೆ :—

ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಹಿತವನ್ನೇ ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದ ಭಗವತ್ಪೂಜ್ಯಪಾದ (ಶ್ರೀಮಚ್ಚಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ) ಸಹ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನೇ ತೀರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ (ತಮ್ಮ ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಯೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. || ೧೯ ||

('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉಪದೇಶಿಸಲ್ಪಡಬೇಕಾದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಯಾರು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆವನ್ನು ಸ್ವತಃ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೇ ಎತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಎಂದರೆ ವೇದಾಂತದ, ಈ ಉಪದೇಶವು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೋ, ಅಥವಾ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತೋ? ಇದು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಾಗಿ ಇರುವದೆಂದರೆ, (ಅವನು ಎಂದಾದರೂ ಶುದ್ಧನೂ ಬುದ್ಧನೂ, ಮುಕ್ತನೂ) ಇರುವದರಿಂದ, ಈ ಉಪದೇಶವಿಲ್ಲದೇ ಅವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದರಿಂದ, ಈ ಉಪದೇಶವೇ ನಿರರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಇದು ಬರೇ ಅನಾತ್ಮಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇರುವದೆಂದರೆ, ಸಂಸಾರವು ಅನಾತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ (ಅದು ಎಂದೂ ಮುಕ್ತವಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿಯೂ) ಈ ಉಪದೇಶವು ನಿಷ್ಫಲವೆಂದೇ (ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದು.) ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದೋಷವು ಬಂದೇ ಒರುತ್ತದೆ. (ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಅದನ್ನು ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರು ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯ ೧೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೭೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ) :—

(' ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉಪದೇಶಿಸಲ್ಪಡಬೇಕಾದ ಮುಮುಕ್ಷುವು ಯಾರೆಂದರೆ, ಕೇವಲ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೂ ಅಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಅನಾತ್ಮರೂಪಗಳಾದ ಅಂತಃಕರಣ, ಇಂದ್ರಿಯ, ದೇಹಾದಿಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸಮಂಜಸವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವೆರಡನ್ನೂ ನಿಂಗಡಿಸದಿರುವ ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣವೆಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ಧರಿಸಿ, ' ನಾನೆ ' ಬ ರೂಪದಿಂದ ನಿಂತಿರುವ ಶುದ್ಧಾತ್ಮನೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅವನು ಕೇವಲ ಆತ್ಮನೂ ಅಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಅನಾತ್ಮನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಹಂಕಾರವೂ ಆತ್ಮವೂ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವದೊಂದು ವಸ್ತುವಿಶೇಷವವನು. ' ನಾನೆ ' ಬ ರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯದ ಆಭಾಸ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದು ಅಲ್ಲಿ ಮೂಡುವದೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಅದು ಮೂಡಿದಂತೆ ತೋರು

ತ್ತದೆ ಮಾತ್ರ. ಹೀಗೆ ಆಭಾಸದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಅಂತಃಕರಣವೇ ಇಲ್ಲಿ ' ನೀನು ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅದು ಆತ್ಮನಂತೆ ಬರೇ ಜೈತನ್ಯವಲ್ಲ; ಜೈತನ್ಯಾಭಾಸವಿರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಅದು ಬರೇ ಜಡವೂ ಅಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಜೈತನ್ಯಾಭಾಸದಿಂದೊಡಗೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಜಡ-ಜೈತನ್ಯವೆರಡೂ ಆಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ) " ಇಲ್ಲಿ ವೇದವು ಎರಡನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸದೆ ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಮಾತ್ರ, (ಅರ್ಥವು ಸಮಂಜಸವಾಗಿ), ಆ ಉಪದೇಶವು ಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ" (ಉ. ಸಾ. ೧೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೭೮ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ), ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ, ನಾವು ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿದ) ಎರಡೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಖಂಡನೆ ಮಾಡಿ, (ನಾವಿಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮೂರನೆಯ) ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆಂದು (ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಮೇಲೆ ನಾವು ಸುಡುವಿಕೆಯೂ, ಸುಡಲ್ಪಡುವಿಕೆಯೂ - ಎರಡೂ - ಕೂಡಿ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆಯೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಜಡಚೇತನಾಂತಗಳೆರಡೂ ಕೂಡಿರುವ ಸಾಭಾಸಾಂತಃಕರಣದೊಳಗೇ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತಿಗೆ, ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಆಧಾರವಿರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.) || ೨೦ ||

(ಹೀಗೆ ಮೊದಲೇ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ) ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನಾತ್ಮದಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡವನನ್ನು ಕುರಿತೇ, ' ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ ' ಎಂಬ (ವೇದವಾಕ್ಯವು) ಉಪದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಬರೇ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ) ಅವನ ಅಜ್ಞಾನವು (ಇನ್ನೂ ನಾಶವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ) :—

ಈ ಮಾತು (ಎಂದರೆ ' ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ ' ಎಂಬ ಉಪದೇಶವು) ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವುಳ್ಳವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದಾಗುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವನಿಗೆ (ಆ) ವಾಕ್ಯವು, ಕಿವುಡರಿಗೆ ಗಾಯನದಂತೆಯೇ (ತೀರ ಹುರುಳಿಲ್ಲದ್ದಾಗಿ ತೋರುವದೆಂಬದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವೇ ಇಲ್ಲ.) || ೨೧ ||

ಇನ್ನು ಈ ತರದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಯುಕ್ತಿ ಯಾವುದು? (ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಾದರೂ ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿಯ ೧೮ ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೯೬ ನೆಯ

ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ, ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ,) ಕೇಳು:-

“ ‘ ನಾನು ’ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ, (ಅ) ಪದ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳೆಂಬ (ಒಂದೇ ಒಂದಾದ) ಯುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಉಪಾಯ (ವಿರುತ್ತದೆ. ” ಎಂದರೆ ‘ ನಾನೆಂ ’ ಬದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದೆಂದರೇ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ದಂತೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಪದ್ಧತಿ ಯೊಂದೇ ಮಾರ್ಗವೆಂಬದು ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಿದ್ದಂತೆ ತಾಯಿತು.) || ೨೨ ||

ಅವು (ಎಂದರೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳು) ಹೇಗೆ ಉಪಾಯವಾಗುವವು? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿಯು ಗುಣನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೯೭ನೇಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.) :-

(ನಿರ್ದಯಿಂದೆದ್ದ ಮನುಷ್ಯನು) “ ‘ ನಾನು ಈ ನಿರ್ದಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಏನನ್ನೂ ನೋಡಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ ‘ ನಾನು ’ ಮಾತ್ರ ಆಗ ಇದ್ದೆನೆಂದೂ, ಬೇರೆ ಏನೂ ಅಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ) ಅವನು ಅಲ್ಲಿ ಅರಿಯಲ್ಪಡಬೇಕಾದ ವಿಷಯಗಳೇ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳುವನೇ ಹೊರ್ತು, ತನ್ನ ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯೇ (ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯರೂಪ ವಾದ ತನ್ನ ಆತ್ಮವೇ) ಆಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವನು (ಎಂದೂ) ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ” (ಎಂದರೆ ಮೂರೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಒಬ್ಬನೇ ಅನುಭವಿಸುವದರಿಂದ, ಆತ್ಮ ನುತೂ ನಿರ್ದಯಲ್ಲಿ ಇರಲೇ ಬೇಕು. ಮತ್ತು ‘ ಆಗ ಏನೂ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ನಿರ್ದಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿದ್ದರೂ, ಉಳಿದ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಇರದ್ದರಿಂದ, ಅವು ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗು ತ್ತದೆಂದು ಶ್ರೀ ಮದಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದಂತಾಯಿತು.) || ೨೩ ||

(ಹೀಗೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡವನಿಗಾದರೂ ಏಕೈಕಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ-

ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಮಾತನ್ನು ಶ್ರೀಶಂಕರ ಭಗವತ್ ಪೂಜ್ಯವಾದರು ತಮ್ಮ ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯ ೧೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೯೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ) :—

“ ಹೀಗೆ (ಅನ್ವಯವೈತರೀಕಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಅವಾಂತರ) ವೇದ (ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೂ), ಮತ್ತು ಲೋಕರೂಢಿಯಿಂದಲೂ, (ಅನಾತ್ಮನಿರಾಕರಣಮುಖದಿಂದ ಆ ಪದಗಳ) ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವು ಗೊತ್ತಾದ ಮೇಲೆ (ಮಹಾ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಪದೇಶಿಸುವ) ವೇದವು (ಆ ಉಪದೇಶವನ್ನು) ಕೇಳುತ್ತಿರುವ (ಮುಮುಕ್ಷುವಿನ) ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ‘ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ’ ಎಂದು ಉಪದೇಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ” || ೨೪ ||

ಅಲ್ಲಿ ‘ನೀನು’ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಯಾವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದೋ, ಆ ಅರ್ಥವು ಯಾವುದೆಂದರೆ (ನಾವು ಹೇಳಿದ್ದೇ ಆಹುದೆಂಬದು ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯ ೧೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೦೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವಂತಿದೆ) :—

“ ‘ನಾನು’ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವು ‘ಒಳಗಿರುವ ಪ್ರಕಾಶರೂಪ (ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನರೂಪ) ಆತ್ಮನೆಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸದ್ರೂಪ ನಿರುವಿ’ ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಅರ್ಥವೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. (ಮತ್ತು ಈ ಏಕೈಕಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ) ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಫಲವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ” || ೨೫ ||

ಈ ಅನ್ವಯ ವೈತರೀಕಗಳನ್ನು (ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು) ಬೇರೆ ತರದಿಂದಲೂ (ತೋರಿಸಿ, ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ) :—

(ನಮಗೆ ಕೈಗಳಿದ್ದಾಗ ‘ಕೈಯುಳ್ಳವರೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಎಂದರೆ ‘ಕೈ’ ಎಂಬದು ಆಗ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಆ) “ ಕೈಯನ್ನು ತುಂಡರಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಮೇಲೆ, ಅದು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಕೈ ತುಂಡರಿಸಿ ಹೋದರೂ, ಆತ್ಮನು ತುಂಡರಿಸಿ ಹೋದನೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಕೈ ಹೋದಮೇಲೂ ‘ನಾವು’ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತೇವೆ.) ಅದರಂತೆಯೇ, (ದೈಹಿಕ, ಮಾನಸಿಕ, ಮೊದಲಾದ) ಉಳಿದ ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು

(ನಾನು) ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹಚ್ಚುತ್ತಿರುವೆನೋ, ಅವೆಲ್ಲ (ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ” * || ೨೬ ||

(ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ) “ ಅಲಂಕಾರವು (ದೇಹದ ಧರ್ಮವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವಾಗ, ಅದು ದೇಹದ ವಿಶೇಷಣ, ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಗುಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ನಾನು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಎಂದರೆ ಅಲಂಕಾರಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ದೇಹವೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವೆಂದು ನಾನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ.) ಆದರಂತೆಯೇ ಎಲ್ಲ ವಿಶೇಷಣ ಅಥವಾ ಗುಣಗಳೂ (ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ) ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಸರಿಯಾದದ್ದು. ಆದುದರಿಂದ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆ ಅವೆಲ್ಲ ಮಾಯವಾಗಿ ಹೋಗುವವು, ” (ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯ ೬ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) || ೨೭ ||

“ ಆದುದರಿಂದ, (ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕವೆಂದರೆ ಸ್ಥೂಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ದೇಹಗಳೆರಡರ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ) ವಿಶೇಷಣಗಳೆಲ್ಲ ತುಂಡರಿಸಿಬಿಟ್ಟ ಕೈಯಂತೆಯೇ ಅನಾತ್ಮವಾಗಿರುವದೆಂದೇ (ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ (ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ) ಅರಿಯುವವನಾದ (ಚೈತನ್ಯರೂಪ) ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ” (ಉ. ಸಾ. ೬ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ) || ೨೮ ||

“ ಅರಿಯಲ್ಪಡುವದನ್ನೆಲ್ಲ (ಅನಾತ್ಮವೆಂದು) ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, (ಅದನ್ನೆಲ್ಲ) ಒಂದೇಸವನೆ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವವನೇ ನಿರವಯವಿಯಾದ ಆತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಾಗೂ ‘ ನಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವೂ ಕೂಡ ಜ್ಞೇಯವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, (ನಿದ್ರೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದಲೂ) ತುಂಡರಿಸಿಬಿಟ್ಟ (ಕೈ ಮೊದಲಾದ) ಅವಯವದಂತೆಯೇ (ಅನಾತ್ಮವಾಗಿರುವದು. ಆದುದರಿಂದ ‘ ನಾನೆಂಬದೂ ಸಹ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವಾಗಲಾರದು. ”) (ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯ ೬ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) || ೨೯ ||

“ ಕೊಡ ಮೊಲಾದವುಗಳು ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮಧರ್ಮವಾಗಲಾರವಷ್ಟೇ? ಅದರಂತೆಯೇ ಅಹಂಕಾರವಾದರೂ (ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮಧರ್ಮವಾಗಲಾರದು.) ಹಾಗೆಯೇ (ಸುಖದುಃಖ ಮೊದಲಾದ) ಪ್ರತ್ಯಯ (ಅಥವಾ ಅನುಭವಗಳೂ, ಪ್ರೀತಿ, ದ್ವೇಷ ಮೊದಲಾದ) ದೋಷಗಳೂ ಇರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಎಂದರೆ ಅವೂ ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮಧರ್ಮವಲ್ಲದೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು.) ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಶುದ್ಧನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ” (ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯ ೧೫ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) || ೩೦ ||

(ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ;) ಈ ಎಲ್ಲ ನ್ಯಾಯಗಳನ್ನೂ (ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಒಂದೇ ಕಡೆಗೆ) ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವದನ್ನೂ ತೋರಿಸಬಹುದು:—

“ ಆತ್ಮನು ಎಂದಾದರೂ ಮುಕ್ತನೇ ಆಗಿರುವನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು (ವೇದ) ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಆದೀತಲ್ಲದೆ, ಬೇರೆ ಯಾತರಿಂದಲೂ ಆಗಲಾರದು. ಮತ್ತು ಆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೂ ಮೊದಲು (ಅದರೊಳಗಿನ) ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲೇ ಬೇಕಾಗುವದು. ” (ಉ. ಸಾ. ಯ ೧೫ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) || ೩೧ ||

“ ಪದಗಳ (ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಅನ್ವಯವೈತರೇಕಗಳಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುವು ದುಃಖರಹಿತನಾದ ಮತ್ತು ಅವಿಕಾರಿಯಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ” ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯ ೧೫ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ. || ೩೨ ||

“ (ಮೊದಲು) ಸತ್ ಒಂದೇ ಇತ್ತು ’ ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ (ಬ್ರಹ್ಮ) ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. (ಆಮೇಲೆ, ಹತ್ತನೆಯವನನ್ನು ಕಾಣದೆ ಶೋಕಿಸುತ್ತಿರುವವನಿಗೆ) ‘ ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಿರುವಿ ’ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಹೇಗೆ (ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೋ), ಹಾಗೆಯೇ, (‘ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ ’ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ) ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ (ನಿಜವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ.”) (ಉ. ಸಾ. ಯ ೧೫ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) || ೩೩ ||

(ನಾವು ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೩ನೆಯ ಸುಡಿಯಲ್ಲಿ “ಹಾಗಾದರೆ ನಾನು ಯಾರು?” ಎಂದು ಕಳವಳಗೊಳ್ಳುವವನನ್ನು ಕುರಿತು, ವೇದವು ‘ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ’ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ”ಯೆಂದೂ, ಮತ್ತು ೬೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ “ಒಂಬತ್ತು ಜನರನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಹತ್ತ ನೆಯವನಾದ ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ಮರೆತು ಕಷ್ಟಪಡುತ್ತಾನೆ” ಎಂದೂ, ಹಾಗೂ ೬೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ “ಅನ್ವಯ ವೃತ್ತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೂ, ‘ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ’ ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಹೊರತು ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದು” ಎಂದೂ, ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳಾದರೂ ಸ್ವಕಪೋಲಕಲ್ಪಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಗಾದರೂ ಆಚಾರ್ಯರ ಆಧಾರವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ) ಕಳವಳಗೊಳ್ಳುವವನ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿ (ಈ ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ.):-

“ ಒಂಬತ್ತೇ (ಜನರಿರುವ)ರೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಭ್ರಾಂತನಾದವನು, ತಾನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರದೆ, (ಹತ್ತನೆಯವನು ಎಲ್ಲಿರುವನೆಂಬದನ್ನು) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕೆಂದು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ (ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಾದ) ಜನರು (ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಕಾಣದಂತಾಗಿರುವ) ತಮ್ಮ ಆತ್ಮನನ್ನೇ (ತಾವು ತಿಳಿಯಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ”) (ಉ. ಸಾ. ಯು ಗುಣನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೭೪ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.)

|| ೩೪ ||

“ ಅವನು ಹೇಗೆ ಹತ್ತನೆಯವನನ್ನು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ (ಮುಮುಕ್ಷುವಿನ) ಕಣ್ಣುಗಳಾದರೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಹಾಗೂ (ಅವನ) ಬುದ್ಧಿಯು ಇಚ್ಛೆಗಳ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಅವನು ಎಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ (ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆಯೂ) ಇರುವ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನಾದ ತನ್ನ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ತಾನು ತಿಳಿಯಲಾರದವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ” ಉ. ಸಾ. ಯು ಗುಣನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೭೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ. || ೩೫ ||

ಪೂ. ಪ:- ಹೀಗೆ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪರದೆಯಿಂದ ಅವನ ಕಣ್ಣುಗಳು ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವಷ್ಟೇ? (ಎಂದಮೇಲೆ), ಅವನನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುವ ಉಪಾಯವೇನು? (ಮತ್ತು ಆ ಉಪಾಯಗಳಾದರೂ ಸತ್ಯವೋ, ಅಸತ್ಯವೋ? ಸತ್ಯವಾದರೆ, ದ್ವೈತವು ನಿಜವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಅಸತ್ಯವಾದರೆ ಅವನ ಅಜ್ಞಾನವು ಎಂದೂ ನಾಶವಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಸತ್ಯವಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವೂ ಆಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮ್ಮ ಉತ್ತರವೇನು?)

ಸಮಾಧಾನ:- ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿಷ್ಟೇ :-

ಕನಸುಗಾಣುವವನು (ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವದೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೇ ಸರಿ. ಆದರೂ ಆಗ ಭಯಂಕರವಾದ ಹುಲಿಸಿಂಹಗಳನ್ನಾಗಲಿ, ಕಳ್ಳರನ್ನಾಗಲಿ ನೋಡಿದನೆಂದರೆ, ಅದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಅಂಜಿ ಎಚ್ಚರಾಗುತ್ತಾನೆ, ಎಂದರೆ) ಕನಸಿನೊಳಗಿನ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವನು ಎಚ್ಚರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. (ಮತ್ತು ಅವನು ಎಚ್ಚರವೇಲಿ, ಕನಸಿನೊಳಗಿನ ಕರಣ, ಕರ್ಮ, ಮತ್ತು ಕರ್ತೃವೆಂಬ) ತ್ರಿವುಟೆಯೊಳಗಿನ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವು ತನ್ನಿಂದ ಬೇರೆ ಯಾಗಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಎಚ್ಚರಾದಮೇಲೆ ಕನಸಿನೊಳಗಿನ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಅವನಿಗೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಅವೆಲ್ಲ ಮಾಯವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಕೇವಲ ತನ್ನ ಕಲ್ಪನಾ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವೇ ಅಹುದೆಂದು ಎಚ್ಚರಾದವನಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ,) || ೩೬ ||

ಅದರಂತೆಯೇ, ಆತ್ಮನನ್ನರಿಯದೆ (ಅಜ್ಞಾನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದವನೂ ಸಹ, ಅಜ್ಞಾನ ಕಲ್ಪಿತವೇ ಆದ) ವೇದದಿಂದ ಜನ್ಮಾಗಿ ಬೋಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟವನಾಗಿ ಎಚ್ಚರಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಆಮೇಲೆ (ಅಜ್ಞಾನ ಸ್ಥಿತಿಯೊಳಗೆ ಅಷ್ಟೊತ್ತಿನವರೆಗೆ ನಿದ್ರೆಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ (ಮೂಢ ಶಿಷ್ಯ) 'ನಾಗಲಿ, ಗುರುವಾಗಲಿ, ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಲಿ- ಯಾವುದೂ- ಅವನಿಗೆ ತನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಅವನಿಗೆ ಮಾಯವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಯಾವತರದ ದ್ವೈತವೂ ಕಾಣಿಸುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ

ಸುಳ್ಳಾದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸುಳ್ಳಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗುವದರಿಂದ, ನೀವು ಮೇಲೆ ತೆಗೆದ ಶಂಕೆಗೆ ಅಸ್ಪದವೇ ಇಲ್ಲ.) || ೩೩ ||

ಪೂ. ಪ:— (ಬಳ್ಳಿಯದು. ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದ ನೀವು ಹೇಳುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂಬುಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆದರೆ ಆ ವೇದ) ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲ ಸಂಸಾರ(ರೂಪ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ) ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವಿರೋ, ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಿರೋ ? (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೋ, ಅಥವಾ ಅವನು ಜಗತ್ತಿನೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿರುವನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೋ ? ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಜ್ಞಾನಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಜಗತ್ತು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ದ್ವೈತವೇ ಸತ್ಯವೆನ್ನು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು, ಆತ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿರುವನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದರೆ ಆತ್ಮ=ಜಗತ್ತಾಗುವದರಿಂದ, ಸಂಸಾರವು ಆತ್ಮನ ಬೆನ್ನುಬಿಡಲಾರದೆಂದೂ, ಅರ್ಥಾತ್ ಮೋಕ್ಷವೇ ಅಶಕ್ಯವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮ್ಮ ಉತ್ತರವೇನು ?)

ಉತ್ತರ:— ಇದಕ್ಕೆ (ನಾವು) ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ (ಆಗ ಆತ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೆಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವನೆಂದಾಗಲಿ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲ. (ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳಿಲ್ಲದ ಚೈತನ್ಯದ ಅನುಭವವೊಂದೇ ಆಗ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. (ಎಂದಮೇಲೆ ನೀವು ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ತಿಳಿಸಿ ಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ) ಕೆಳಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :—

ಕೋಲಿನ ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಾವು, (ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ) ಬರೇ ಕೋಲಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. (ಆಗ ಆ ಕಲ್ಪಿತ ಹಾವು ಆ ಕೋಲಿನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅದೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿಯಾಗಲಿ ಕಾಣುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ.) ಹಾಗೆಯೇ, (ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಈ) ಜಗತ್ತು, ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೆ, ಬರೇ ಚೈತನ್ಯರೂಪ

ವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯುತ್ತದೆಂಬದು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿದೆ. (ಎಂದರೆ ಜಗತ್ತು ಆಗ ಆತ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಕೂಡಿಯಾಗಲಿ ಕಾಣುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಿಂಬಹುನಾ, ಆಗ್ಗೆ ಜಗತ್ತೇ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ನೀವು ತೆಗೆಯುವ ಸಂಶಯವು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ.) || ೩೮ ||

ಹೀಗೇಕೆ ಹೇಳುವೆವೆಂದರೆ:—

(ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ೪. ೩. ೨೩ರಲ್ಲಿ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಿದೆ. ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯಜೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನಾದರೆ, ಅವನು ಯಾವಾಗಲೂ ಅರಿಯುತ್ತಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯಜೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನೆಂಬ ಮಾತು ನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ— ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನಿತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಾದರೂ ಆತ್ಮನ ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯೇನೂ ನಾಶವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವೇ ಏನೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಅವನು ಆಗ ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ— ಎಂಬುದೇ ಆ ಉತ್ತರದ ಸಾರಾಂಶವು. ಇರಲಿ ಅಲ್ಲಿ, ' ನೋಡುತ್ತಿರುವವನು' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಒಳ್ಳೇ ಉಚ್ಚಸ್ವರದಿಂದ ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸ್ವರೂಪನಾದ, ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲದವನಾದ, (ಏನೂ) ವಿಕಾರಗಳಿಲ್ಲದವನಾದ, ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ, ಅಪೂರ್ವನಾದ (ಎಂದರೆ ಅವನಿಗಿಂತ ಮೊದಲಿಂಬದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲದವನಾದ) ಯಾವ ಆತ್ಮನು ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವನೋ, ಅವನೇ ' ನೀನು' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ||೩೯||

(ಹೀಗೆ ನಿದ್ರಾನುಭವದಿಂದ ಆತ್ಮನು ಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಆಗ ಅಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದೇ ಇರುವದರಿಂದ, ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಯಾರಿಗೂ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆ ಅಜ್ಞಾನವು) 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

(ನಿದ್ರೆಯೊಳಗೆ) ಆತ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲಂದೇ ಮಾತ್ರ (ವೇದದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (ಎಂದರೆ ಕನಸು ಮತ್ತು

ಎಚ್ಚರಗಳೊಳಗಿನ ದ್ವೈತವು ಮಾತ್ರ ಆಗ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ವೇದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ.) ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಬೇರೊಂದಾಗಿ ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳುವದೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಶಕ್ತಿಗಳೆರಡು: (೧) ಎಕ್ವೀಪ, ಮತ್ತು (೨) ಆವರಣ. ಅವರಣಶಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬರೇ ಕಾಣದಂತೆ ಮಾಡುವದು. ಎಕ್ವೀಪಶಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡುವದು. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಎಕ್ವೀಪಶಕ್ತಿಯು ತೀರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವರಣ ಶಕ್ತಿಯೊಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಕ್ವೀಪವು ಇರದ್ದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಏನೂ ವಸ್ತುವು ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ವೇದವು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಅವರಣರೂಪ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಆಗ ಇರುವ ದಿಲ್ಲೆಂಬದು ವೇದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು) ಎಚ್ಚರು ಕನಸುಗಳೊಳಗಿನ (ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚದ ತೋರಿಕೆಗಾದರೂ ಅವರಣಶಕ್ತಿಯಿಂದೊಡಗೂಡಿದ) ಈ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಬೀಜವಾಗಿದೆ. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರಣವಿದ್ದಹೊರತು ಎಕ್ವೀಪವು ಪ್ರಕಟವಾಗಲಾರದು. ಆತ್ಮವಸ್ತುವು ಮೊದಲು ಕಾಣದಂತಾಗದ ಹೊರತು, ಅದು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ತೋರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.) || ೪೦ ||

ಈ ಮಾತಾದರೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಲೆಂದು, (ಅದಕ್ಕೂ ಅದ್ವೈತಾಚಾರ್ಯರ) ಆಧಾರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ:—

(ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವ ಜೀವನಿಗೆ ವಿಶ್ವನೆಂದು ಹೆಸರು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವವನಿಗೆ ತೈಜಸನೆಂದು ಹೆಸರು. ಮತ್ತು ನಿದ್ರೆಯನ್ನನುಭವಿಸುವವನಿಗೆ ಪ್ರಾಜ್ಞನೆಂದು ಹೆಸರು. ಮತ್ತು ಅವರಣರೂಪದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಾರಣವೆಂದೂ, ಎಕ್ವೀಪರೂಪ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಾರ್ಯವೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಹೀಗೆ) “ವಿಶ್ವತೈಜಸರು ಕಾರಣವಾದ (ಅವರಣ) ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ (ವಿಪರೀತಭ್ರಾಂತಿ) ಇವೆರಡರಿಂದಲೂ ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಜ್ಞನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಾರಣವಾದ (ಅವರಣವೊಂದೇ) ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ (ಈ ಮೂರೂ

ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ದಾಟಿದ) ತುರೀಯ (ಎಂದರೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ) ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ, ಇವೆರಡೂ (ಎಂದರೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಾರಣಕಾರ್ಯಗಳಾದ ಆವರಣವಿಕ್ಷೇಪಗಳೆರಡೂ) ಇರುವದಿಲ್ಲ.” (ಗೌಡಪಾದೀಯ ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ೧ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೧ನೆಯ ಕಾರಿಕೆ.) || ೪೧ ||

ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಏನೂ ತಿಳಿಯದಿರುವಿಕೆ ಅಥವಾ ಆವರಣವನ್ನು ನಿದ್ರೆಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಉದಾ: ಹಗ್ಗವು ತೀರ ಕಾಣಿಸದೇ ಇರುವದು. ಇದು ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಪರೀತವಾಗಿ— ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ — ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ— ತಿಳಿಯುವದನ್ನು* ಸ್ವಪ್ನವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಉದಾ: ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು. ಇದು ವಿಶ್ವತೃಜಸರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಸಂಭವಿಸುವದು— ಹೀಗೆ) “ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವನು ಸ್ವಪ್ನವನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತಾನೆಂದೂ, ಅದನ್ನು ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದಿರುವವನು ನಿದ್ರೆ(ಯಲ್ಲಿರುವನೆಂದೂ) ಹೇಳಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ, (ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ) ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳಾದ (ಈ ಸ್ವಪ್ನ-ನಿದ್ರೆ)ಗಳೆರಡೂ (ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ) ನಾಶವಾಗಿ ಹೋದೊಡನೆ, (ಆತ್ಮನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಅವಸ್ಥೆಯಾದ) ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು (ಮುಮುಕ್ಷುವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ) ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ.” (ಗೌಡಪಾದೀಯ ಮಾ. ಕಾ. ೧ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೫ನೆಯ ಕಾರಿಕೆ.) || ೪೨ ||

ಆದರಂತೆಯೇ ಭಗವತ್‌ಪಾದರಾದ (ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ) ಆಧಾರವನ್ನೂ ತೋರಿಸಬಹುದು:—

“ನಿದ್ರೆಯೆಂಬ ಪೆಸರಿನ ಅಜ್ಞಾನರೂಪ ಕತ್ತಲೆಯೇ, ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಿಗೆ ಬೀಜವಾಗಿದೆ. ಅದು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸುಟ್ಟು ಹೋಯಿತೆಂದರೆ, ಸುಟ್ಟುಹೋದ ಬೀಜದಂತೆ, ಅದು ಮುಂದೆ ಯಾವುದೇ ತರದ (ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು) ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರದು.” (ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯೊಳಗೆ ೧೭ ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೨೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) || ೪೩ ||

ಹೀಗೆ (ನಮಗೆ ಆತ್ಮಂತ) ಪೂಜ್ಯರಾದ ಗೌಡ (ಪಾದಾಚಾರ್ಯರೂ), ದ್ರಾವಿಡರಾದ (ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ, ನಾವಿಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ, ಈ ಮಾತನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬೊಂದೇ ಉಪಾಯಿಯಿಂದ ಅಹಂಕಾರಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ (ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವನು. ಪರಮಾರ್ಥತಃ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಿದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ದೊಡಗೊಡಿದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜೀವನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) || ೪೪ ||

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಪರೀತ ಜ್ಞಾನದಂತೆಯೇ (ಎಂದರೆ ವಿಕ್ಷೇಪರೂಪ ಅಜ್ಞಾನದಂತೆಯೇ), ಅದಕ್ಕೆ ಜೀವವಾದ ಏನೂ ತಿಳಿಯದಿರುವಿಕೆ (ಅಥವಾ ಅವರಣರೂಪ ಅಜ್ಞಾನವೂ) ಸಹ ಅನಾತ್ಮಧರ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ:—

‘ಇದೇ ಜ್ಞಾನವು; ನಾನೇ (ಅದನ್ನು) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವನು; ಮತ್ತು ಇದೇ (ನಾನು) ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ವಸ್ತುವು’—ಹೀಗೆ (ಜ್ಞಾತೃ-ಜ್ಞಾನ-ಜ್ಞೇಯರೂಪ) ತ್ರಿಪುಟಿಯನ್ನೆಲ್ಲ, ಯಾವನು ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದದೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವನೋ, (ಅವನೇ ಆತ್ಮನು. ಆದುದರಿಂದ ಅವರಣರೂಪ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ) ಕತ್ತಲೆಯಾದರೂ ಅವನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಅದು ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯವೂ, ಜಡವೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದು ಎಂದೂ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವಾಗಲಾರದು. ಅರ್ಥಾತ್ ಅದು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.) || ೪೫ ||

ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ, ಬೀಜರೂಪವಾದ (ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ) ಕತ್ತಲೆಯ ಸಂಬಂಧವು, ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ, ಅದರೂ ಅದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ‘ನಾನೆಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದ (ಆತ್ಮನ ಆಭಾಸಯುಕ್ತವಾದ) ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೇ ಬರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರ್ತು, ಅವಿಕಾರಿಯಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ (ಅದು ಯಾವ ತರದಿಂದಲೂ) ಸಂಬಂಧಿಸಲಾರದು. (ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವಾಗುವದಾದರೂ ಅಹಂರೂಪ ಸಾಭಾಸಾಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಸರಿ.) ಈ ಮಾತನ್ನೇ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ (ತಿಳಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ) :—

ಬೆಳಕು ಮತ್ತು ರೂಪಗಳ ಕೂಡುವಿಕೆಯು ವಿಕಾರವುಳ್ಳವನಿಗೇ ಆಗುತ್ತದೆ. (ರೂಪಗಳೆಂದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಕಾರಗಳು. ಅರ್ಥಾತ್

ಆಯಾ ಆಕಾರದ ವಸ್ತುಗಳು. ಅವು ಬೆಳಕಿನೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ, ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹೊರತು ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಾದರೂ ವಿಕಾರವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾತೃವಿಗೇ.) ಅದರಂತೆಯೇ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಸಂಬಂಧವಾದರೂ ವಿಕಾರಿಯಾದ ಮನಸ್ಸಿಗೇ ಆಗುವದಲ್ಲದೆ (ಆತ್ಮನಿಗಲ್ಲ.) || ೪೬ ||

ಇದನ್ನೇ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ತೋರಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಗಾಢನಿದ್ರೆಯೊಳಗೆ ವಿಕಾರಿಯಾದ (ಮನಸು ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣವು) ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಆದರೆ) ಅವಿಕಾರಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ಮಾತ್ರ (ಆಗಾದರೂ) ನೋಡುತ್ತಲೇ ಇದ್ದರೂ, (ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯಮಯನಾದ ಆತ್ಮನ ದೃಷ್ಟಿಯು ಆಗ್ನೋ ಸಹ ಲೋಪವಾಗಿರದಿದ್ದರೂ,) ಅವನನ್ನು (ಆಗ) ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವು ಸ್ಪರ್ಶಿಸದರೂ ಮುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. || ೪೭ ||

ಹೀಗೆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಿಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನಮೂರ್ತಿಯಾದ ಆತ್ಮನು:—

ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ, ಹಾಗೆ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ, (ಅವಿಲಾಪ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿ) ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ತನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನೋಡುವದಿಲ್ಲೆಂದೇ (ಹೇಳಬಹುದು. ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಚೈತನ್ಯಮಯನಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯು ಮಾಯವಾಗಿರದಿದ್ದರೂ, ಅವನಿಗೆ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಆಗ್ನೋ ಸಹ ಬರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನು ನೋಡುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ, ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನು ಎಂದೂ ಎನನ್ನೂ ನೋಡುವದಿಲ್ಲೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು.) || ೪೮ ||

ಹೀಗೆ (ಆತ್ಮ) ಜ್ಞಾನವಾದವನಿಗೆ 'ನಾನು' ಅಥವಾ 'ನನ್ನ' ದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ದೊಡ್ಡ ದೀಪವನ್ನೇ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದವನಿಗೆ, ಮುಂದೆ ಕತ್ತಲೆ ಕಾಣುವದುಂಟೇ? || ೪೯ ||

ಅದಕ್ಕೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು (ಕೊಡಬಹುದು.):—

(ಎಲ್ಲತರದ) ದ್ವೈತದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ (ಆತ್ಮ) ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಾಗುವವರೆಗೆ, (ದ್ವೈತರೂಪ ಪ್ರಪಂಚವು) ಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಹಾಗೆಯೇ, ಒಳಗಿರುವ (ಅದ್ವೈತಾ)ತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೆ ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದ (ದ್ವೈತರೂಪ ಜಗತ್ತು) ಇಲ್ಲೆಂಬುದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವಾಗುವ ವರೆಗೆ ದ್ವೈತವು ನಿಜವೆಂದು ಕಾಣುವಂತೆ, ಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೆ ಅದು ಸುಳ್ಳೆಂದೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.) || ೫೦ ||

(ಆತ್ಮತತ್ವವನ್ನು ರಿತ) ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನಿಯು ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮನನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ತಾನೇ ನೋಡುತ್ತಾನೆ:—

(ಮತ್ತು ಅವನು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ) ಎಲ್ಲವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. (ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ) ಎಲ್ಲವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾನೆ. (ವ್ಯವಹಾರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ) ದ್ವೈತವಿರುವದೆಂಬುದೇ (ಅವನ) ಒಪ್ಪಿಗೆಯು. (ಹಾಗೂ ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ) ಅದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದು (ಅವನ) ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಿಕೆ ಅಥವಾ ನಿಷೇಧವು. || ೫೧ ||

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಂತಾದುದರಿಂದ, ಅದರ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—

ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಗಳಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುವ, ಮತ್ತು (ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ) ಅಂತಃಕರಣಗಳ (ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ) ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಹೊಡೆದು ಹಾಕುವ, ಸತ್ಯವಸ್ತುವಾದ ಆತ್ಮವಿಷಯಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು, ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕಾರ ವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ. || ೫೨ ||

ಇಲ್ಲಿ (ನಾನು) ಹೇಳಿದುದರ ಒಟ್ಟು ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ:—

(ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವಂತೆ ಆತ್ಮರು ಅನೇಕವಾಗಿಲ್ಲ.) ನನ್ನ ಹೊರತಾಗಿ ಎರಡನೆಯ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯೂ ಯಾರಿಲ್ಲ ; ಮತ್ತು ನನ್ನ ಹೊರತಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನಿಯಾದವರೂ ಎರಡನೆಯವರಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವಾಗುವದೂ

ನನಗೇ, ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಾದರೂ ನನಗೇ. ಆದರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವಂತೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಅಂತಃಕರಣ ವೃತ್ತಿರೂಪ ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ, (ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾದ ಸ್ವರೂಪ ಜೈತನ್ಯದಿಂದ) ಆತ್ಮನನ್ನು (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೂ) ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವನೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾದವನು. || ೫೩ ||

III

ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯ ವರ್ತನ

ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡವನು, (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು, ವರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ) ಪಾಲಿಸಬೇಕೋ, ಅಥವಾ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕೋ, ಅಥವಾ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಮಾಡಬೇಕೋ? (ಎಂಬದನ್ನು ತುಸು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ):—

ಈ (ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು) ಜ್ಞೇಯವಾದ (ವಸ್ತುವಿನಿಂದ) ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. (ಅದರೊಡನೆ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.) ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಜ್ಞೇಯವಾದ (ಅದ್ವಿತೀಯ ಜೈತನ್ಯದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ) ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. (ಇನ್ನು, ಈ ಅದ್ವಿತೀಯ ಜೈತನ್ಯರೂಪ ಆತ್ಮವು ಇಂತಹದನ್ನು ಮಾಡುವದೆಂದಾಗಲಿ, ಇಂತಹದನ್ನು ಬಿಡುವದೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದು ನಿತ್ಯಪೂರ್ಣ, ನಿತ್ಯತೃಪ್ತವಾದ ವಸ್ತುವಿರುವದು. ಆದುದರಿಂದ) ಆ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ (ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ) ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅವುಗಳಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನಾಗಲಿ—ಯಾವುವನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪಾದರೂ ನೋಡಲಾರದು. (ಎಂದರೆ ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೆಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿಯೆಂದಾಗಲಿ, ಅನುಸರಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗವೇ ಎಂದೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ.) || ೫೪ ||

ಈ ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞೇಯದಿಂದ ಏಕೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ, (ಕೆಳಗಿನಂತೆ) ಉತ್ತರ ಕೊಡಬಹುದು:—

ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಮೊದಲು (ಆಜ್ಞಾನಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ) ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಿರುವವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು (ನಮ)ಗಾಗುವದು. ಆದರೆ (ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ) ಸಂಸಾರವೆಲ್ಲವೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗಿ, ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಉಳಿಯುವನೆಂದು ವೇದದಿಂದ * ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. || ೫೫ ||

ಹೀಗೆ ಪರಮಸತ್ಯವಾದ (ಆತ್ಮ)ತತ್ತ್ವವನ್ನರಿತವನಿಗೆ (ವೇದವು) ಏನನ್ನೂ ವಿಧಿಸಲಾರದು. (ಎಂದರೆ ವೇದಕ್ಕೆ ಅವನು ಯಾವ ತರದಿಂದಲೂ ಆಧೀನನಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ವೇದದ ಆಟವೇ ಅವನ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವಂತಿಲ್ಲ,) ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದೆಲ್ಲದರ ಕಾರಣವೇ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗಿರುವದು:—

(ಆತ್ಮ)ಜ್ಞಾನವು (ಪ್ರವೃತ್ತಿ-ನಿವೃತ್ತಿ-ರಹಿತವಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ) ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಸಂಸಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ನಾಶಗೊಳಿಸುವದು. (ಹೀಗೆ ಸಂಸಾರವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಮೇಲೆ, ಅದರೊಳಗೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಸಾಧ್ಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವಾಗಲಿ, ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು, ಸಂಸಾರದೊಳಗೆ ಈ ತರದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವನೇ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಈ ತರದ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಒಳಗಾಗಲಾರನು. ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಬಲದಿಂದ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವನು ಯಾತಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಹಂಬಲಿಸುವ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ.) ಆದುದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು (ಅವನ) ಪ್ರವೃತ್ತಿ

ಯನ್ನು ಕಡಿದುಹಾಕುವಂತೆ, ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನಾವರೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. || ೫೧ ||

(ಜ್ಞಾನವು) ಹುಟ್ಟಿದೊಡನೆಯೇ ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನಷ್ಟೇ ನಾಶಮಾಡುವದರ ಮೂಲಕ (ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ) ಸಂಸಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಸಹ ನಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಸಂಸಾರರೂಪ) ವಿಪರೀತ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು (ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ) ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲ. || ೫೨ ||

ಪೂ. ಪ:— (ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಏಟಿಗೆ ಹೊಡೆದುಹಾಕುವದೆಂದು ನೀವು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳು ಹೀಗೆ ಮಾಡಲಾರವು. ಉದಾ: ಕೊಡದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯೋಣ. ಅದನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ಕೊಡದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೊಡದ ಜ್ಞಾನವು ಕೊಡದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸೀತೇಹೊರತು, ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅದು ನಾಶಪಡಿಸಲಾರದು. ಅದುದರಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಆತ್ಮವಿಷಯಕ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾಶಪಡಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಂಸಾರವಿಷಯಕ ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೆಲ್ಲ ಅದು ಹೇಗೆ ಕೊಲ್ಲುವದು ?)

ಉತ್ತರ:— (ಹೌದು. ನೀವು ಹೇಳುವ ಮಾತು ನಿಜವಿರುತ್ತದೆ. ದೇಶಕಾಲ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ನಿಯಮಿತ ಅಥವಾ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಮಗಿರುವ ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನೀವು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಅಕ್ಷರಶಃ ನಿಜವಿರುತ್ತವೆ. * ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಆತ್ಮವಾದರೂ ದೇಶಕಾಲಾದಿಗಳಿಂದ ಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದರ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಆಳತೆಯಿಂದ ಆಗುತ್ತ ಹೋಗಬಹುದಾಗಿತ್ತು.

* ಇನ್ನೊಂದೊಳಗ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೨ ರಿಂದ ೬೪ ರ ವರೆಗಿನ ಪುಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಮತ್ತು ಆಯಾ ಅಳತೆಯಿಂದ ಆಯಾ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ದೇಶಕಾಲಗಳಿಗೆ (ಯಾವ ತರದಿಂದಲೂ) ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ದೇಶ (ಕಾಲ) ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯಗಳೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ (ಜ್ಞಾನವು ಒಮ್ಮೆ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದರೆ, ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೂ,) ಇನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಬೇಕಾಗಿರುವ ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದೇ ಇರಲಾರದು; ಅಥವಾ ಅದರಿಂದ ನಾಶವಾಗದೆ ಉಳಿದಿರುವ (ಬೇರೆ) ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬದೂ ಉಳಿಯಲಾರದು. (ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಒಮ್ಮೆಲೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವಂತೆ, ಅಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಮ್ಮೆಲೇ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆ ಸಂಸಾರವೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ.) || ೫೮ ||

ನಾಶಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೂ, ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ (ಸಂಸಾರವನ್ನೂ) ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಂಬ ಬೆಂಕಿಯು ಒಮ್ಮೆಲೇ (ಎಂದರೆ ಒಂದೇ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ) ಕೊಂದುಹಾಕುವದರಿಂದ, (ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗೆ ಮುಂದೆ) ಮಾಡಬೇಕಾದುದೇನೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. || ೫೯ ||

ಹೀಗೆ (ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ) ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಇರುವ (ಜ್ಞಾನದಿಂದ) ಅಜ್ಞಾನವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುವದರಿಂದ, (ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು) ಮಾಡಬೇಕಾದುದೇನೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂಬ ಪರಿಹಾರವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತು. (ಇದನ್ನು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಅಥವಾ ಸದೋಷ ಮುಕ್ತಿ ಪಕ್ಷವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆಯೇ ಮೋಕ್ಷವಾದಂತಾಯಿತೆಂದೂ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಯಾವುದೇ ತರದ ಕಾರ್ಯವು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ ಈ ಪಕ್ಷದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಜನರಿಗೆ ಈ ಪಕ್ಷವು ಅಷ್ಟು ರುಚಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಹೇಳುವ ದೇನೆಂದರೆ: ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾದವನೂ ಸಹ ಉಳಿದೆಲ್ಲರಂತೆ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವನಲ್ಲ ! ಎಂದ ಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆ ಸಂಸಾರವು ಕಾಣದಂತಾಗುತ್ತದೆಂದು ಏಕೆ ಹೇಳಬೇಕು ? ಆದುದರಿಂದ ಅವರಿಗಾಗಿ

ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯ * ಪಕ್ಷವನ್ನು ಹಿಡಿದು) ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು:—

(ಭ್ರಾಂತಿ ಅಥವಾ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ದೂರಾದರೂ, ಆದರಿಂದೂ ಟಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಮಾತ್ರ ಕೂಡಲೇ ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆ ಮೋಹವು ಮೋದಮೇಲೂ ಅವು ಕೆಲಕಾಲ ಬದುಕಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಉದಾ: ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡವನು ಅಂಚೆಕೆಯಿಂದ ನಡುಗಹತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮುಂದೆ), ಅದು ಹಾವಲ್ಲೆಂದು ಗೊತ್ತಾದರೂ, ಅದು ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಾಗ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಅಸನ ನಡುಗುವಿಕೆಯು (ಮಾತ್ರ ಕೂಡಲೇ) ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ. ಆದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗೆ (ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ) ಮೋಹವೆಲ್ಲ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗಿದ್ದರೂ, ಆ ಮೋಹದ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ತೋರುವ ಕೆಲವು ಕೆಲಸಗಳ(ನ್ಯವಸ್ಥೆ) ದೇಹಪಾತವಾಗುವವರೆಗೂ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. || ೬೦ ||

ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಜೀವವಾದ (ಅಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಗಳು) ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗಿರುವದರಿಂದ:—

ಬೇರುಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆದ (ಮೇಲೆ) ಗಿಡವು ಬಣಗುವದರಿಂದಲೇ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಬೇರು ಕಿತ್ತು ಮೋದ ಮೇಲೂ, ಅದು ತೀರ ಬಣಗಿ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ ಮೋಗಲಿಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಕಾಲವು ಬೇಕೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ) ಆದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನರಿತವನ ದೇಹವೂ ಸಹ (ಭೋಗದಿಂದಲೇ) ನಾಶವಾಗುವ (ಪಾರಭ್ವಕರ್ಮಗಳಿಂದಂಟಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವುಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸುವದರಿಂದಲೇ) ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. (ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅದು ಉಳಿದೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.) || ೬೧ ||

ಇನ್ನು (ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು) ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರಿಯಾಗಬಹುದೆಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಬಿಡಿಸುತ್ತಾರೆ:—

* ಇದರ ವಿವರಣೆಯು ಇದೇ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಂಚದಶಿಯ ೭ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೮೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿ.

ಸತ್ಯವಾದ ಅದ್ವೈತ ತತ್ತ್ವವನ್ನರಿತವನು ಮನಬಂದಂತೆ ನಡೆಯುವ ನೆಂದರೆ, ಹೊಲಸು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿನ್ನುವದರಲ್ಲಿ ನಾಯಿಗಳಿಗೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೂ ಭೇದವಾದರೂ ಏನು? (ಎಂದರೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನು ಸ್ವೈರ ಚಾರಿಯಾಗುವನೆಂದರೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ತಿನ್ನುವ ನಾಯಿಯು ದರ್ಜೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದಂತೆಯೇ ಸರಿ.) || ೬೨ ||

(ಜ್ಞಾನಿಯು) ಏಕೆ (ಸ್ವೈರಚಾರಿ) ಯಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದರೆ :—

ಅಧರ್ಮದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ; ಆ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ (ಮನುಷ್ಯನು) ಮನಬಂದಂತೆ ನಡೆಯುತ್ತಾನೆ. (ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ) ಧರ್ಮದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ ಆ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಸಹ ಮೀರಿದ (ಜ್ಞಾನಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ) ಆ (ಸ್ವೈರಚಾರವು) ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸಿತು ? || ೬೩ ||

ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಲ್ಲವನಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ (ಪರಮಾತ್ಮ ನಾದರೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೊಳಗೆ ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ದಲ್ಲಿ) “ ಯಾವನ ಕೆಲಸಗಳೆಲ್ಲವೂ....” ಎಂದೂ, “ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶ ವನ್ನು....” (ಗೀತಾ. ೧೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ) ಎಂದೂ ಹೇಳಿ, (ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ) ಯಥೇಷ್ಟಾಚರಣವು ಸಂಭವಿಸ ಲಾರದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. || ೬೪ ||

ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಎಲ್ಲ ಬೀಜಗಳನ್ನೂ ಹುರಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೊತ್ತಟ್ಟಿ ಗಿರಲಿ. ಮುಮುಕ್ಷುವಿನ (ಸಾಧನೆಯ) ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಯಥೇಷ್ಟಾ ಚರಣವು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಈ ಬಗ್ಗೆ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ ಸದ್ಗುರುಗಳು) ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ :—

“ಯಾವನು ಯಾವುದರಿಂದ (ಒಮ್ಮೆ ನಿಃಸಾರವೆಂದು) ಹೊರಳಿರು ವನೋ, ಮತ್ತೆ ಅವನು ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಯತ್ನಮಾಡಲಾರನು. ಮೋಕ್ಷ ವನ್ನು ಬಯಸುವವನಂತೂ (ಸ್ವರ್ಗ, ಸರಕ, ಮತ್ತು ಇಹಲೋಕಗಳೆಂಬ) ಮೂರೂ ಲೋಕಗಳಿಂದ ಹೊರಳಿರುವದರಿಂದ, ಅವನು ಏನನ್ನು ಬಯ

ಸ್ಯಾನು?" (ಮತ್ತು ಯಾತಕ್ಕಾಗಿ ಯತ್ನ ಮಾಡಿಯಾನು?) (ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯ ೧೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೨೩೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) || ೬೫ ||

ಅದಕ್ಕೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು (ಕೊಡಬಹುದು):—

“ಹಸಿವೆಯಿಂದ ಬಳಲುವವನೂ ಕೂಡ ವಿಷವನ್ನು ತಿನ್ನಲೆಳಿಸಲಾರನು. (ಎಂದಮೇಲೆ) ಸವಿಯಾದ ಊಟದಿಂದ ಹಸಿವೆಯನ್ನು ಹಿಂಗಿಸಿಕೊಂಡ ಜಾಣನು, (ವಿಷವೆಂದು) ತಿಳಿದೂ ತಿಳಿದೂ, ಅದನ್ನು ತಿನ್ನಲೆಳಿಸಲಾರನೆಂದು (ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕೇ? ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನುಂಡ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಯಾವ ಐಹಿಕ ಅಥವಾ ಪಾರಲೌಕಿಕ ಸುಖವನ್ನಿಚ್ಛಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಸಾಧ್ಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಯತ್ನ ಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ?) (ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯ ೧೮ ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೨೩೨ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) || ೬೬ ||

ಆದುದರಿಂದ, ಹೀಗೆ ಪರಮಾರ್ಥ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಜ್ಞಾನಿಗೆ (ತನ್ನ) ಸಾಧನದೇನೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಯಥೇಷ್ಟಾಚರಣವು ಸ್ವಲ್ಪಾದರೂ ಸಂಭವಿಸುವದಿಲ್ಲೆಂದ ಮೇಲೆ:—

ಮನಸಿನ ಹರಿದಾಟಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯಸ್ಥಾನವಾದ (ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ) ಪ್ರೀತಿಯಿರುವದು ಅಜ್ಞಾನದ ಲಕ್ಷಣವೇ ಸರಿ. ಮತ್ತು ಯಾವನು ಹೀಗೆ ವಿಷಯಸುಖದ ಬಿನ್ನುಹತ್ತಿರುವನೋ, ಅವನಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಎಂದೂ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ಹೊದರೊಳಗೆ ಬಿಂಕಿಯಿರುವ ಗಿಡವು ಹೊಸದಾಗಿ ಚಿಗುರುವದುಂಜೀ? * || ೬೭ ||

ಎಲ್ಲ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳ ಕೊನೆಯಾಗಿರುವ ಈ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವದೆಂದರೆ:—

(ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೊಳಗೆ ೧೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ಮತ್ತು ೧೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ) ಸೊಕ್ಕು ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಯಾವನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೋ, ಯಾವನು ಯಾವುದೇ

ಪ್ರಾಣಿಗಳ ದ್ವೇಷಮಾಡದಿರುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಕೊಂಡಿರುವನೋ, ಅಂಥವನಿಗೇ ಮಾತ್ರ ಈ (ಆತ್ಮ) ಜ್ಞಾನವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವನ ಮನಸು ಹೊರಗೆ ಹೊರಳಿರುವದೋ, (ಎಂದರೆ ಯಾವನು ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತುವನೋ) ಅಂಥವನಿಗೆ (ಈ ವಿದ್ಯೆಯು) ಎಂದೂ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. || ೬೮ ||

ಪೂ. ಪ:— ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ, ಅಜ್ಞಾನಕಾರ್ಯವಾದ (ಕರ್ಮ) ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೆಲ್ಲ (ನಾಶವಾಗುವದಷ್ಟೇ ? ಆದರೆ) ಅದರಂತೆಯೇ ಸೊಕ್ಕಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ನಿವೃತ್ತಿ (ರೂಪ) ಕರ್ಮಗಳಾದರೂ (ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ) ಅವೂ (ಇಲ್ಲದಂತಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವೂ ಹೀಗೆ) ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವವೋ, ಇಲ್ಲವೋ ?

ಉತ್ತರ:— ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. (ಮತ್ತು) ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದಭಾಗಕ್ಕೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದೇ ಹೊರತು, (ವೇದವಿಂದ) ಅವು ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವವೆಂಬುದೇನೂ ಕಾರಣವಾಗಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಇಹಪರಸುಖದ ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿದ ಅಜ್ಞಾನಿಯೇ ವಿಧಿನಿಷೇಧರೂಪ ವೇದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯು. ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯಮೇಲೆ ಅದರ ಆಟವೇನೂ ಸಾಗಲಾರದು. ಆದರೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಕರ್ಮವು ಪರಮಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವಂತೆ, ನಿಷೇಧರೂಪ ಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಅದನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲ, ಆದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಅವನು ಆಚರಿಸುವದು ವೇದವಿಹಿತಫಲಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವು ಅವನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಗುಣಗಳೇ ಆಗಿ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲಿ ಸೊಕ್ಕಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳು ಇರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.)

ಹಾಗಾದರೆ (ಜ್ಞಾನಿಯು ಅವುಗಳನ್ನು) ಹೇಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ? ಎಂದು (ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದರೆ) ಕೇಳಿ:—

(ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮೇಲೆ) ದ್ವೇಷಮಾಡದಿರುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳು, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ (ಏನಾದರೊಂದು ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ) ಸಾಧನಗಳಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. (ಮತ್ತು ಅವು ಅವನಿಗೆ) ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ (ಅವಕ್ಕಾಗಿ ಅವನು) ಯಶಸ್ಸು ಮಾಡಬೇಕಾದುದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. || ೬೯ ||

IV

ಉಪಸಂಹಾರ

ಹೀಗಿರುವದೆಂದಮೇಲೆ:—

ಅಂತರಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವವನು ದುರಾಚಾರಿಯಿರಬಾರದು. (ಮತ್ತು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ) ಪ್ರಯತ್ನ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸೊಕ್ಕಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ಸಾಧನ (ರೂಪ ಸದ್ಗುಣಗಳಿಂದ) ಕೂಡಿದವನಾಗಿರಬೇಕು. (ಅಂಥವನೇ ಮಾತ್ರ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯು.) || ೭೦ ||

ಮತ್ತು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನಾದರೂ (ಕೆಳಗಿನ ಜನರಿಗೆ) ಕಲಿಸಬಾರದು:—

ವೇದಾಂತ (ಅಥವಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ) ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿಸುವ ಈ (ಪ್ರಕರಣ ಗ್ರಂಥ) ವನ್ನು, ಸಂಸಾರವನ್ನು ತೊರೆಯದಿದ್ದವನಿಗಾಗಲಿ, ಮತ್ತು ಯಮ(ನಿಯಮ)ದಿಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸದವನಿಗಾಗಲಿ ಕಲಿಸತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. || ೭೧ ||

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ, ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದೇನೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತೊರೆಯದಿದ್ದವನು ಮಾತ್ರ ಇದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಾರನು. || ೭೨ ||

ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತೊರೆದು, ನಿರಿಚ್ಛರಾಗಿ, ಶಾಂತರಾಗಿ, (ತಮ್ಮ) ಮನಸ್ಸನ್ನೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳಿಸಿದ ಯತಿಗಳೇ (ಮಾತ್ರ ನಾವು) ಹೇಳಿದ ಈ (ಜ್ಞಾನವನ್ನು) ತಿಳಿಯಬಲ್ಲರು. || ೭೩ ||

(ನಮ್ಮೆಲ್ಲ)ರೊಳಗಿರುವ (ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ) ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಹೊಡೆದೋಡಿಸುವ, ಶುದ್ಧವಾದ ಮತ್ತು ಪರಮಹಂಸರಿಗುಚಿತವಾದ ಈ (ತತ್ತ್ವ) ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾನು ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರ ಪಾದಪದ್ಮದ್ವಯದ ಸೇವೆಮಾಡಿ ಕಲಿತುಕೊಂಡು, (ಇಲ್ಲಿ) ಪೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಆದುದರಿಂದ (ಹೀಗೆ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಶುದ್ಧಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಬಂದಿರುವದರಿಂದ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರೂ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. (ಮತ್ತು) ಸಜ್ಜನರಾದ ಪಂಡಿತರು ಇದನ್ನು (ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ) ಪರಿಕಿಸಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಯಾವುದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ) ಗುಣ(ದೋಷಗಳ) ನಿರ್ಣಯವು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೆಯೂ ಸಜ್ಜನರನ್ನೇ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆಂದು ನಾನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ. || ೭೪ ||

ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನೋಡಬಲ್ಲವರಿಗೆ ಸ್ವಚ್ಛವಾದ, ಪ್ರಕಾಶಮಯ ನಾದ) ಸೂರ್ಯನೂ ಸಹ ಕಾಣದಿರುವಂತೆ, ಕಿರುಕುಳ ಮನಸ್ಸಿನವರಿಗೆ ಸರಿಯಾದುದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದೂ ಕೂಡ ಚಂದಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಿಃಸ್ಪೃಹರಾದವರಿಗೆ ಬಹುಮೂಲ್ಯವಾದ (ರತ್ನದ)ಖಣಿಗಳೇ (ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ) ಕಾಣುವಂತೆ, ತಿಳಿಯಾದ ಮನಸುಳ್ಳವರಿಗೆ (ಮಾತ್ರ ಅದು ಚಂದವಾಗಿ) ಕಂಡೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. * || ೭೫ ||

ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪಾದದಿಂದ ಹೊರಟ ಗಂಗೆಯನ್ನು ಶಂಕರನು ತನ್ನ ಯೋಗಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ (ಶಿರದಲ್ಲಿ) ಧಾರಣಮಾಡಿದನು. ವೇದಾಂತ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಆ ಗಂಗೆಯು ಸಂಸಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಕಡಿದು ಹಾಕುವಳೆಂದು (ತಿಳಿದು, ಭಗೀರಥನು †) ಸರ್ವಜ್ಞನೂ, ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠನೂ, ಮತ್ತು ಋಷಿ

* ಇದೇ ಪುತ್ರಕದ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ, ಅದರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ. ಪತಂಜಲಿಯ ಯೋಗಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ (೨-೩೭) ನಿಃಸ್ಪೃಹರಾದವರಿಗೆ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಿ, ಅದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಎಲ್ಲಕಡೆಯ ರತ್ನಗಳು ಸಿಕ್ಕುವವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ.

† ಇವನ ಕಥೆಗಾಗಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.

ಗಣದಿಂದೊಡಗೂಡಿದವನೂ ಆದ (ಶಂಕರನನ್ನು) ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಸೇವೆಮಾಡಿ, ಅವಳನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಗುಣರಾಶಿಯಾದ ಅವನಿಂದ ಪಡಕೊಂಡು, (ದುಃಖಿತವಾದ ಮನುಷ್ಯ ಕುಲವನ್ನೆಲ್ಲ ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಕರುಣೆಯಿಂದ ಈ ಭೂಮಿಗೆ ತಂದನು.) ಅದರಂತೆಯೇ, ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ಹೊರಟ (ಅಥವಾ ಜಗದ್ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಪದವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸುವ) ಈ (ಬ್ರಹ್ಮ) ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು (ನಮ್ಮ ಗುರುಗಳಾದ ಶ್ರೀ) ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಯೋಗಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಪಡಕೊಂಡರು. ಸರ್ವಜ್ಞರೂ, ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠರೂ, ಮುನಿಗಣದಿಂದೊಡಗೂಡಿದವರೂ ಆದ ಅವರ ಸೇವೆಯನ್ನು (ನಾನು) ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಶ್ರೇಷ್ಠಗುಣಗಳ ರಾಶಿಯಾದ ಅವರಿಂದ ವೇದಾಂತ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವೂ, ಸಕಲ ಸಂಸಾರನಾಶಕವೂ ಆದ (ಆ ವಿದ್ಯೆ) ಯನ್ನು ಪಡಕೊಂಡೆನು. (ಮತ್ತು) ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳ ಸಾಲಿನಿಂದ ಪಾರಾಗಲೆಂಬ ಕರುಣೆಯಿಂದ ದುಃಖಿತರಾದ (ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜನರಿಗಾಗಿ) ಅದನ್ನೇ (ಇಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ. || ೭೬ ||

ಯಾವನು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದ (ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ) ನಮ್ಮ ಕತ್ತಲೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ನ್ಯಾಯ, (ತರ್ಕ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಯುಕ್ತವಾದ ಉಪಪತ್ತಿಯೆಂಬ) ಶ್ಲಾಕೆ (ಅಥವಾ ಮೊಳೆ)ಯಿಂದಲೇ ಕಿತ್ತೊಗೆದನೋ, ಮತ್ತು ಯಾವನು ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯ ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವಂಥ, ವೇದಾಂತಗಳೊಳಗಿನ ಪ್ರಕಾಶಮಯವಾದ, ಶುದ್ಧವಾದ, ದಿವ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದರಿಂದ ಬೇರೆ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲ್ಪಡಲಾರದಂತಹ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಮಗೆ ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸಿದನೋ, ಅಂತಹ ಪೂಜ್ಯನಾದ ಮತ್ತು ಅತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ (ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ) ಸದ್ಗುರುವಿಗೆ (ನನ್ನ) ನಮಸ್ಕಾರವು ! || ೭೭ ||

(ಈ ಗ್ರಂಥವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ) ಪ್ರತಿ ಯೊಂದು ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೂ (ಪೂರ್ವಾಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸುವಂತೆ) ಉಚಿತವಾದ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯೆಂಬ (ಗದ್ಯಭಾಗವು) ಜೋಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಇದನ್ನರಿತುಕೊಂಡವನು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು (ಎರಡನೆಯವರಿಗೆ) ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲನು. || ೩೮ ||

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಶ್ರೀಮತ್ಪರಮಹಂಸ ಪರಿವ್ರಾಜಕಾಚಾರ್ಯ ಶ್ರೀ ಮಚ್ಚಂಕರ
ಭಗವತ್ಪೂಜ್ಯಪಾದ ಶಿಷ್ಯ ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯ
ವಿರಚಿತವಾದ, ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ
ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೊಳಗೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು
ಕೊನೆಗಂಡಿತು. ಮತ್ತು
ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೆಂಬ ಗ್ರಂಥವೂ
ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು.

|| ೐ ತತ್ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮಾರ್ಪಣಮಸ್ತು ||

ಪರಿಶಿಷ್ಟ ೧

ಪರಿಶಿಷ್ಟ ೧.

೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

ಪುಟ ೨— “ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಗೆ ಹಿತಕರವಾದುದೆಂದೂ, ಅಹಿತಕರವಾದುದೆಂದೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಜಗದ್ರೂಪ ಅಧ್ಯಾಸವು. ”

‘ಅಧ್ಯಾಸ’ ನಾಮಪದಕ್ಕೆ ಅಧಿ (ಮೇಲೆ) + ಅಸ (ಒಗೆ, ಜಲ್ಲು) ಎಂಬ ೪ನೆಯ ಗಣದ ಪರಸ್ಮೈಪದದ ಧಾತುವೇ ಮೂಲವು. ಆ ಧಾತುವಿನ ಅರ್ಥವು ‘ ಒಂದರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಹೇರು, ಅಥವಾ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸು ’ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ‘ಅಧ್ಯಾಸ’ವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ (೧) ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ, ಅಯಥಾರ್ಥಾನುಭವ, ಅಥವಾ (೨) ಅದ್ವಂದ್ವನ್ನು ಆದೆಂದು ತಿಳಿಯೋಣ, ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. * ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ತಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ‘ಅತಸ್ಮಿನ್ ತದ್ಬುದ್ಧಿಃ’ ಅಥವಾ ‘ಸ್ಮೃತಿರೂಪಃ ಪರತ್ರ ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟಾವಭಾಸಃ’ ಎಂದು ವಿವರಣೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ಥೂಲದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವೆರಡರ ಅರ್ಥವೂ ಒಂದೇ : ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು. ವೇದಾಂತಸಾರದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ‘ವಸ್ತುಸ್ಯವಸ್ತಾರೋಪೋಽಧ್ಯಾರೋಪಃ’ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಧ್ಯಾರೋಪವೆಂದರೂ ಒಂದೇ; ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೂ ಒಂದೇ.

ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಾರೋಪವೇ ಎಲ್ಲ ಸಂಸಾರದ ಮೂಲವು. ಲೌಕಿಕ, ವೈದಿಕ- ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಈ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಮೂಲವೆಂಬದನ್ನು ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ

* ಭೀಮಾಚಾರ್ಯ ಝಾಕೀಶ್ವರಕೃತ ನ್ಯಾಯಕೋಶದ ಮೊದಲನೆಯ ಸಂಪುಟದ ೧೩ನೆಯ ಪುಟ ನೋಡಿರಿ.

ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಚನ್ನಾಗಿಯೇ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಾದರೂ ನೈ. ಸಿ. ಯೊಳಗೆ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೦೦-೧೦೨ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದ ೧೦೭-೧೦೯ ಪುಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಅಲ್ಲಿ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಮತ್ತು 'ಅಧ್ಯಾಸೋಪವೇಂಬ ಎರಡೂ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಮೋಹ, ಭ್ರಾಂತಿ, ಅಜ್ಞಾನ, ಅವಿದ್ಯೆ ಅಥವಾ ತಿಳಿಗೇಡಿತನವೊಂದೇ ಕಾರಣವು. † ಕೆಂಬಹುನಾ, ಈ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು. ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದೊಳಗೆ 'ತಮೇತಮೇವಲಕ್ಷಣಮಪ್ಯಾಸಂ ಪಂಜಿತಾ ಅವಿದ್ಯೇತಿ ಮನ್ಯತೇ ।' 'ತಮೇತಮವಿವಿಧಾಪ್ಯಮಾತ್ಮಾನಾತ್ಮನೋರಿತರೆತರಾಪ್ಯಾಸಂ...' ಮತ್ತು 'ಏವಮಯಮನಾದಿರನಂತೋ ನೈಸರ್ಗಿಕೋಽಪ್ಯಾಪ್ತೋ...' ಎಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಸವು ಏಕೆ ಆಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಜನರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವೆಲ್ಲವುಗಳ ಸವಿಸ್ತಾರವಾದ ಸಮಾಚಾರವನ್ನು ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯೊಳಗೆ ತಕ್ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಬೇಕಾದವರು ಅಲ್ಲಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಎಲ್ಲ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಒಂದೇ ಚಿಕ್ಕ ಅನುಭವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಲಿಕ್ಕಿಂದು ಹೊರಟಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು. ಅದೇನೆಂದರೆ: ಹಗ್ಗವು ಹಾವೆಂದೂ, ಶಿಂಪೆಯು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದೂ ಕಾಣುತ್ತವಷ್ಟೇ? ಹೀಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಮತ್ತೊಂದರಂತೆ ಏಕೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ? ಇದರ ಉಪಪತ್ತಿಯೇನು?

ಹಿತಾಹಿತ ಅಥವಾ ಸುಖದುಃಖಗಳ ತೋರಿಕೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಮೂಲವೆಂಬುದನ್ನು ನೈ. ಸಿ. ಯ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಸುಖದುಃಖಗಳು ನಮ್ಮ ಮನೋಧರ್ಮಗಳೆಂದೂ, ಅವು ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಆಗುವಂತೆ ತೋರುವವೋ, ಆ ವಸ್ತುಗಳ ಧರ್ಮ

† ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಗಳು ಅವಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧಮಾಡಬಹುದು. ಅವು ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳ ಗುಣಧರ್ಮಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಒಂದೇ ತೆರನಾಗಿ ಸುಖದುಃಖಗಳುಂಟಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಹೀಗೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಅಮೃತಪ್ರಾಯವಾಗಿ ಕಂಡರೆ, ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಅದೇ ವಸ್ತುವು ತೀರ ಹೇಸಿಕೆಯದೆಂದು ತೋರುವದು * ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ; ಅದೇ ವಸ್ತುವು, ಅದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ, ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯ ಮನಸ್ಸುತಿಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ ಸುಖವನ್ನೂ ದುಃಖವನ್ನೂ ಕೊಡುವದೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಸುಖದುಃಖಗಳು ನಮ್ಮ ಮನಸಿನ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವವೆಂಬದು ತೀರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುವಂತಿದೆ. ಕಿಂಬಹುನಾ, ನಾವು ಹಲವು ಸಾರೆ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತೊರೆದು ತೋರಿಕೆಯ ವಸ್ತುಗಳಿಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಮರುಳಾಗುವೆವು.

ಇನ್ನು, ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಈಗಿನ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಗೆ ಬಿಡಿಸಿದೆಯೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವ. ನಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಧೈಯಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಐಚ್ಛಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು (Voluntary movements) ಮಾಡುತ್ತೇವಷ್ಟೇ ? ಆದರೆ ಈ ತರದ ಕ್ರಿಯೆಯ ಉಗಮವೇನು ? ಇದಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ :— ಜೀವವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭದ ಕ್ರಿಯೆಯು ಮನೋವಿಕಾರಗಳಿಂದ ದೇಹದ ಮೇಲಾಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳಲ್ಲಿ (Emotional expression) ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ನಾವು ಅಂಜಿದಾಗ

* ನೈ. ಸಿ. ಯ ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೦-೫೧ ಶ್ಲೋಕಗಳು. ಪಂಡರಿಯೇಶ್ವರಿಕೆ ಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೦-೨೫ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಮತ್ತು ೬೪-೬೫ ಶ್ಲೋಕಗಳು, ಮತ್ತು ಸರ್ವದರ್ಶನಸಂಗ್ರಹದೊಳಗೆ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ

परिवादाश्रयकच्युनामेकस्यां प्रमदातनौ ।

कृणपः कामिनी भक्ष्य इति तिस्रो विकल्पनाः ॥

ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕ, ಹಾಗೂ ಭಾಗವತದೊಳಗೆ ೧೧ನೆಯ ಸ್ಕಂಧದ ೨೬ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೮ ಮತ್ತು ೨೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳು, ವಾಚಕರಿಗೆ ಪರಿಚಿತನಾದ ಶೇಷಮಹಮ್ಮದನ ಕಥೆಯೂ ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತವೆ.

నమ్మ దేహవు నడుగడక్తున్నది; ఎదయు ధడ ధడ ఎన్నుత్తిదే; రోమమాంజగలు ఎళుత్తువే; మ్మి బేవదోడెయ్యుత్తుదే; మత్తు బాయయు ఒణిగి హోగుత్తుదే. నమగే అంజికయు బందోడనే ఇవేల్ల పరిణామగలు దేహద మేలే తావాయీ ఆగుత్తువే. హిగే స్వాభావికవాగి, ప్రకృతి వేగదింద ఆగువ పరిణామగళే ముందే ఐచ్చిక క్రియేగళిగే మార్గవన్న మడికొడువవేందు ఈగిన శాస్త్ర జ్ఞర అంబోణవిదే. ఈ తరద దృఢిక వికారగలు ఈగ కేవల (Reflex) ఎందరే తావాయీ అన్వేషికవాగి ఆగువ అథవా యాంత్రికవేందే నావు సంబుత్తేవే. ఆదరే వికాసద సంగతిగన్నొ బిళివణిగేయ మమవన్నొ నావు లక్ష్మదల్లి తేగేదుకొండరే, అవూ సహ మోదలు సుఖదుఃఖభావనీయిందలే అస్తిత్వదల్లి బందిరబేకేందు సిద్ధవాగుత్తుదే. ఐర్బర్బ స్పెన్సరను ఒందేడిగే “ నడయలిక్కి కలియ బేకేందిచ్చి సువ కొసు నడిగేయ ప్రతియొందు క్రియేయన్నొ బేకేంతలే ఇచ్చి సు ప్రయత్న పూర్వకవాగియే మాడుక్తిరుత్తుదే ” ఎందు హేళిరువదు ఇదక్యాగియే. ఆదరే అదే నావు దోడ్డవ రాదాగ నడిగేయ ఎప్పుడు హగురాగి తోరుత్తుదే! ఆదరంతేయే యోగాసనగళ మాతు. ఆసనగళన్నొ కలియువ ముంజి బలు కష్టపడబేకాగుత్తుదే. ఆదరే రూఢియాదోడనే అవే తిర ‘సులభ వాగి కాణుకత్తువే. ఆదరే మోదలు కష్టవాదరూ అవుగళన్నొ నావు కలియువదేతక్కి? అవుగళింద నమగే హితవాగువదేందే అల్లవే? హిగే నావు మాడువ క్రియేగళిల్లవూ నిరపవాదవాగి మోదలు హితాహితగళ మేలేయే అవలంబిసిరువవేందు హేళబహుదు. ఎంతయే జీవన్మ వాడరంబవరు హేళువదేనేందరే “ ఎందమేలే నమగే ఒందే దారియు లుళిదంతే కాణుత్తుదే; తాత్కాలిక సుఖ దుఃఖగళన్నొ ఒదగిసి కొడువ క్రియేగళి ఎల్లక్కొ మూలవేందు, అవుగళిందలే ముందే ఐచ్చిక క్రియేగళు బిళిదు పూర్ణవాదవేందొ నావు తిళియబేకు.” (మనఃశాస్త్రద మూలతత్త్వగళు. పుట౨౨)

ಹೀಗೆ ಜೀವಿಗಳ ಕ್ರಿಯೆಗೆಲ್ಲ ಹಿತಾಹಿತಗಳೆಂದರೆ ಸುಖದುಃಖಗಳೇ ಮೂಲಕಾರಣವೆಂದು ಆಧುನಿಕ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ನಮಗೆ ಮೊದಲು ಯಾವುದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ; ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂನಿಕರ್ಷದಿಂದ ನಮಗೆ ಸುಖವಾಗಲಿ ದುಃಖವಾಗಲಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸುಖವಾದರೆ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅದೇ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ, ದುಃಖವಾದರೆ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬದಲಿಸಬೇಕೆಂದೂ ನಾವು ಇಚ್ಛಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒಮ್ಮೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಹಿತವಾಗುವದೆಂದೂ, ಅಹಿತವಾಗುವದೆಂದೂ ನಿಶ್ಚಿತವಾದರೆ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಆಯಾ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಹಿತವು ಸಿಗುವದೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೀತಿಯೂ, ಮತ್ತೊಂದರ ಬಗ್ಗೆ ವೈರವೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಆ ಪ್ರೀತಿ-ದ್ವೇಷಗಳಿಂದಲೇ ನಾವು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತರಾಗುತ್ತೇವೆ. ಎಂತೆಯೇ ಎಲ್ಲ “ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು, ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಗೆ ಹಿತವೆಂದೂ ಅಹಿತವೆಂದೂ ಕಾಣುವ ತೋರಿಕೆಯೂ” ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಂಚದಶಿಯೊಳಗಿನ ಗನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೯-೩೦ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ते परादर्शिनः प्रत्यक् तत्त्वबोधविवर्जिताः ।

कुर्वतेकर्म भोगाय कर्म कर्तुं च भुञ्जते ॥

नथां कीदा ह्वावतांदावतांतरमस्यते ।

प्रजन्तो जन्मनो जन्म लभते नैव निवृत्तिम् ॥

ಪುಟ ೨ — ಅಜ್ಞಾನ, ಅವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಮಾಯಾ.

ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಿಗಳೇ ಹೊಸದಾಗಿ ಶೋಧಿಸಿ ತೆಗೆದಿಲ್ಲ. ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಪ್ರಶಿಷ್ಯರಾದ ಶ್ರೀಮಚ್ಚಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದವು. ಮಾಯಾವಿದ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಯಾಶಬ್ದವೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು. ವೇದಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಯಾ ಶಬ್ದವು ಇಂದ್ರಜಾಲ

ಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆ, ಲೋಕೋತ್ತರವಾದ ಚಮತ್ಕಾರಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಕೌಶಲ್ಯ ಅಥವಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಋಗ್ವೇದದ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳ ಮತ್ತು ಅಸುರರ ಈ ತರದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ಹಲವು ಸಾರೆ ಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಅವಿದ್ಯಾ ಶಬ್ದವು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷದಾಯಕವಾದ ಆತ್ಮವಿದ್ಯಾ ಎಂಬದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧರ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದವು ದ್ವಾರಪಶನದಾದ್ಯಂತ ಒಂದಾಗಿದ್ದು, ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಸ್ತುವಿನ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯೋಗಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪತಂಜಲಿಯಾದರೂ ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ — ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಮೊದಲು ಅವಿದ್ಯಾ ಶಬ್ದವು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಾಭಾವವೆಂಬ ಅಭಾವಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ, ಮಾಯಾಶಬ್ದವು ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಜೀವಾತ್ಮರ ಅನೇಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಕಾರಣವೆಂದು ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟು, ಲೋಕೋತ್ತರವಾದ ಚಮತ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬಲ್ಲ ಆತ್ಮನ ಶಕ್ತಿ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ರೂಢವಾಗಿದ್ದವು. (ಮಧುಸೂದನ ಸರಸ್ವತಿಯವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಬಿಂದುವಿಗೆ ವಾಸುದೇವಶಾಸ್ತ್ರಿ ಅರ್ಥಂಕರ ಇವರು ಬರೆದ ಉಪೋದ್ಭೂತದ ೧೬ ಮತ್ತು ೧೮ನೆಯ ಖಂಡಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.)

ಈ ಅಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪ್ರಶ್ನವು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೇ ತೊಡಕಿನದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತ ಗ್ರಂಥಕಾರರಲ್ಲಿ ಐಕಮತ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಗ್ರಂಥಕಾರನೂ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ತರದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾಶಬ್ದಗಳು ಒಂದೇ ಅರ್ಥದ ಪರ್ಯಾಯಗಳೆಂದು ಉಪಯೋಗದಲ್ಲಿದ್ದರೂ, ಇಡೀ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಶಬ್ದವೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೇ ಹೊರತು, ಅಜ್ಞಾನ ಶಬ್ದವು ಎಲ್ಲಿಯೂ

ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಕರ್ನಲ್ ಜೀಕಬ ಸಾಹೇಬರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. (ಅವರು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸಿದ ವೇದಾಂತಸಾರದ ೧೪೬ನೆಯ ಪುಟವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.)

ಅಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಮತಭೇದಗಳಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ರಾಸ ವಿಹಾರಿ ದಾಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. * ಆದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಮದ್ರಾಸ ಪ್ರೆಸಿಡೆನ್ಸಿ ಕಾಲೇಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರೊಫೆಸರರಾಗಿರುವ ಪಿ. ಪಿ. ಎಸ್ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಿದೆ. † ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರ ಬ್ರಹ್ಮ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಭಾಮತೀ ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದ ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮಿಶ್ರ ಮತ್ತು ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳೆಂದು ಒಂದು ಪಕ್ಷವು. ಮತ್ತು ಪಂಚವಾದಿಕಾಕರ್ತರಾದ ಪದ್ಮವಾದಾಚಾರ್ಯರು, ಅದರ ಮೇಲೆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಬರೆದ ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮರು ಹಾಗೂ ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳೆಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಪಕ್ಷವು. ಮೊದಲನೆಯವರು (೧) ನಾನಾಬೇವವಾದ, (೨) ಅವಚ್ಛೇದವಾದ, ಮತ್ತು (೩) ಅನೇಕಾವಿದ್ಯಾವಾದಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯವರು (೧) ಏಕಬೇವವಾದ, (೨) ಬಿಂಬ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದ, ಹಾಗೂ (೩) ಏಕಾವಿದ್ಯಾವಾದವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಪೂರ್ತಾಗಿ ಇವೆರಡು ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ.

ಅಜ್ಞಾನವೇ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರ ಮತ್ತು ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನ

* ಸೈಷ್ಠ್ಯವ್ಯಾಖ್ಯೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ " Essentials of Advaitism " by Ras Vihari Das, M. A., Ph. D. ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದೊಳಗೆ Introduction pp. 13-15 ನೋಡಿರಿ.

† ವಾಚೇವಿರಾಸ ಪ್ರೆಸಿಡೆನ್ಸಿ ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸಿದ " ಸಿದ್ಧಾಂತಲೇಖಸಂಘ " Vol. I ಕ್ಕೆ ಇವರು ಬೋಧಿಸಿದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯ xiii ನೆಯ ಪುಟವನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಅಲ್ಲಿ ಇವರು ಒಂದನ್ನು ಭಾಮತೀಪ್ರಸ್ಥಾನವೆಂದೂ, ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ವಿವರಣಪ್ರಸ್ಥಾನವೆಂದೂ ಕರೆಯಿದ್ದಾರೆ.

ವೆಂಬದು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಗಡಿಗೆಮಡಿಕೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಮಣ್ಣಿನ ಪರಿಣಾಮಗಳಾಗಿರುವಂತೆ, ವಿಶ್ವವು ಅಜ್ಞಾನದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಗ್ಗದ ಮೇಲೆ ಹಾವು ಕಾಣುವಂತೆ, ಅಥವಾ ಸಿಂಹೆಯ ಮೇಲೆ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಕಾಣುವಂತೆ, ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಜಗತ್ತು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಅಜ್ಞಾನವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆನ್ನಬಹುದು. ಜಗತ್ತು ಯಾವ ದ್ರವ್ಯವಿಶೇಷದಿಂದಲೂ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಆಗಿರುವ ವಿಕಾರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುವದು ತೋರಿಕೆ ಅಥವಾ ಭ್ರಾಂತಿ ಮಾತ್ರ. ನಿಜವಾಗಿ ಅದು ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇಯಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಈ ಅವಿದ್ಯೆ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನಗಳಾದರೂ ಜೀವಾತ್ಮರಂತೆ ಅನೇಕವಾಗಿವೆ; ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ಅವಿದ್ಯೆಯು ಗಂಟುಬಿದ್ದಿರುವದು. ಹಾಗೂ ಆಯಾ ಜೀವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆ ಆಯಾ ಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುವದು. ಈ ಅಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಜೀವಾತ್ಮರೆ ಆಶ್ರಯ ರಾಗಿಯೂ, ಪರಮಾತ್ಮನೇ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತಾರೆ.

ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಒಂದಾಗಿಯೂ, ಮಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮಣ್ಣು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತೆ, ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಕಾರಣವಾಗಿಯೂ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಎಂದರೆ ವಿಶ್ವವೂ, ಅದರೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಈ ಅಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಕಾರವೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮೂಲವಾಗಿರುವಂತೆ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಮೂಲವು. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿದ್ದು ಅವನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ. ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನವೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ * ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳೆರಡೂ ಆಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಆತ್ಮನಂತೆ ತೀರ ಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ, ಬಂಜೆಯ

* ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದ ೧೨೪ನೆಯ ಪುಟವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಮಗನಂತೆ ತೀರ ಆಸಕ್ತನಿಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಸದಸತ್ತಿಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರಿಂದ ಜಗದ್ರೂಪ ತೋರಿಕೆಯುಂಟಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಸದಸತ್ತೆಂಬದಂತೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದರೆ ಇಂತಹದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರದಂತಹದೆಂದೂ, ತೀರ ಅಭಾವವಲ್ಲೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಾವರೂಪವೆಂದೂ ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ. ಸಂಸಾರರೂಪ ತೋರಿಕೆಗೆ ಅದೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಆ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಏನಾದರೊಂದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಿರಲೇಬೇಕೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ, ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಇಂತಹ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಯೇ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವದು. ಇದು ಎರಡು ತೆರನಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಅವರಣ ಮತ್ತು ವಿಕ್ಲೇಪಶಕ್ತಿಗಳಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮತ್ತು ಮಾಯಾ ವಿದ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಈಗ ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವ. ಅವರು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೊಂದು ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವರೆಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವರೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಎರಡೂ ಪಕ್ಷದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಆರಿಸಿ, ಸಮನ್ವಯಮಾಡಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯಿಂದ, ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಯಂತೆ ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳ ಬೀಜಗಳು ಸಿಕ್ಕುವಂತೆ ಕಾಣುವವು. ಅವಿದ್ಯಾಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಇವರು ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮಿಶ್ರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಅವಜ್ಞೇದವಾದವನ್ನಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅನೇಕಾವಿದ್ಯಾವಾದವನ್ನಾಗಲಿ ಇವರು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆಯೇ, ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದ ಏಕಾವಿದ್ಯಾವನ್ನು

ಇವರು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂಬ ದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಜಗದ್ರೂಪ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವದೆಂಬದಾಗಲಿ ಇವರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಇವರ ಬಲವು ಪದ್ಮಪಾದರ ಕಡೆಗೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಆವರ ಉಳಿದ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮಾತು ಹಾಗಿರಲಿ. ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಎನು ವಿವರಣೆ ಬಂದಿರುವದೋ ನೋಡುವ. ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿಂದ ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಏಕಾವಿದ್ಯೆಯ ಪುರಸ್ಕರ್ತರೆಂದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿವೆ ಎಂಬದನ್ನು ಆವರು ನೈ. ಸಿ. ಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಸೂಚಿಸಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವಾಗೆಲ್ಲ ಏಕವಚನವನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆ, ಅಜ್ಞಾನ, ಅನವಬೋಧ, ಅಪ್ರತಿಪತ್ತಿ, ಧ್ವಾಂತ, ತಮ, ಮೋಹ ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ. ಮಾಯಾ ಶಬ್ದವು ನೈ. ಸಿ. ಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಮೇಳಬೇಕಾದರೆ — ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು. (೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದರಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರಾದಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು (ಅ. ೨. ಶ್ಲೋ ೪೫.) ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ನೋವು ಶರ್ಮಪಿತ (ಅಥವಾ ಶೇಖನುಹಮ್ಮದನ) ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದಲೂ, ಅದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಿಂದಲೂ, ಹಾಗೂ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿಂದಲೂ ಈ ಮಾತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬದನ್ನು ನೈ. ಸಿ. ಕಾರರು ಸೂಚಿಸಿರುವರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಕೆಲಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಮೊದಲು ಮಾಡಿ ಹುಲ್ಲು ಕಡ್ಡಿಯವರೆಗಿನ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ

ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಮಿಥ್ಯಾಧ್ಯಾಸವೆಂದೂ, ಆ ಮಿಥ್ಯಾಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದೂ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೦೧, ೧೦೩, ೧೧೧, ೧೧೨, ೧೧೪ ಮತ್ತು ೧೧೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೂ, ಅವುಗಳ ಮೇಲಿನ ಸಂಬಂಧೀಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.) ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕಿರುವ ಗದ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿಯಂತೂ ಕೂಟಸ್ಥನಾದ ಆತ್ಮ, ಮತ್ತು ಅವನ ಮೇಲೆ ತೋರುವ ಜಗದ್ರೂಪ ಅಧ್ಯಾಸ, ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವಾಗಬಲ್ಲದಾದರೆ, ಅದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸರಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಅವಿದ್ಯೆಯು ಕಾರ್ಯವೆಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುವದು. ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರರು ಹೇಳಿದರೂ, ಅದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಕೃತಿಯಂತಹದೊಂದು ದ್ರವ್ಯವೆಂಬದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸೂಚಿಸಿಲ್ಲ. ಶೇಖಮಹಮ್ಮದನ ತಿಳಿಗೇಡಿತನವು ಅವನ ಕಲ್ಪನಾಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆಲ್ಲ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆ, ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ನೈ. ಸಿ. ಕಾರರ ಆಂದೋಣವಿದೆ. ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ, ಮತ್ತು ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಈ ಮಾತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸಾರವೆಲ್ಲ ಮನಸ್ಸಿನ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಎಂದು ಗೌಡವಾದರು ತಮ್ಮ ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದುದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಸುರೇಶ್ವರರು ಅನುವಾದ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ; “ ಹಗ್ಗದ ಮೇಲಿನ ಹಾವು ಹಗ್ಗದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವಂತೆ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ, (ಆದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಗತ್ತೂ,) ನಾಶವಾಗುವವು ” ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ನೈ. ಸಿ. ಕಾರರು ಅಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೆಂಬದು ಚನ್ನಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ. (೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೦೩, ೧೦೪ ಮತ್ತು ೧೦೫ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ‘ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ’ ‘ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ’ ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವವಷ್ಟೇ? ಆದರೆ ಅವು

ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡುವವು, ಎಂಬದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ನೈ. ಸಿ. ಯು:೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗೆ ೪೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಸಂಶಯಿತಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಸಂಶಯ, ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ವಿಪರೀತ ತಿಳಿವಳಿಕೆ, ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಏನೂ ತಿಳಿಯದಿರುವಿಕೆಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಇವೇ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬದು ನೈ. ಸಿ. ಕಾರರಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರೇತವಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದನ್ನೇ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಕಾಣದಂತೆ ಮಾಡುವದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಕಾಣುವಂತೆಯೂ ಮಾಡುವದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆವರಣ ಮತ್ತು ವಿಕ್ಷೇಪಶಕ್ತಿಗಳಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಲು ಏನೂ ಅಡಚಣೆ ಇಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅದೊಂದು ಶಕ್ತಿಯೆಂದೂ, ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನಿಜವಾಗಿ ಸುತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂದೂ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತ ಮತಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅನಾತ್ಮಗಳೆಂಬ ಎರಡೇ * ಪದಾರ್ಥಗಳಿರುವವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮವಂತೂ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಲಿ ವಿಷಯವಾಗಲಿ ಆಗಲಾರದು. ಎಂತೆಯೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಿರುವದೆಂದೂ, ಆತ್ಮನೇ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೆಂದೂ ಸುರೇಶ್ವರರು ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇದೇ ಮಾತು ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿರುವದು ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು, ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಆಶ್ರಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವನೆಂಬದು ಅವರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿತ್ತೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳಲಾರರು. ವಸ್ತುತಃ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಇರುವದೆಂದು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಎನಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಅದು ಇರುವದೆಂದು ನಂಬಿ

* ಇದೂ ಸಹ ಪರಮಾರ್ಥ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದಾನೆ. ಅನಾತ್ಮವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ.

ದವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಶ್ರಯನೆಂದೂ ವಿಷಯವೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವಾದರೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹಿಂದೆಯಾಗಲಿ, ಈಗಾಗಲಿ, ಮುಂದೆಯಾಗಲಿ ಆಗುವದೆಂದೂ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. (೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿ, ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೧೦-೧೧೨ ಮತ್ತು ೧೧೫-೧೧೬ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಇದೇ ತರದ ಬೇರೆ ಗ್ರಂಥಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ಪಂಚದಶಿಯ ೭ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ವನ್ನೂ, ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೧೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ಮತ್ತು ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೩-೧೪-೧೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ನೋಡ ಬೇಕು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳೂ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡತಕ್ಕವಾಗಿವೆ.

ಅವಿಶಾಸ್ತೀತ್ಯವಿಷಯಾಮಿವಾಸಿತ್ವಾ ಪ್ರಕಲ್ಪಯತೇ ।

ब्रह्मदृष्ट्यात्ववियेयं न कथंचन युज्यते ॥

ಇದೇ ಶ್ಲೋಕವು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವಾರ್ತಿಕ ದಲ್ಲಿ ತುಸು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. (ವಾರ್ತಿಕ ಭಾಗ ೧. ಶ್ಲೋ ೧೭೬ ನೋಡಿರಿ). ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೩೬-೧೩೭ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಅವೆ.

नन्वविद्या स्वयंज्योतिरात्मानं दौकते कथम ।

कूटस्थमद्वितीयं च सदृक्षांशुं यथा तमः ॥ १३६ ॥

प्रसिद्धत्वादविद्यायाः सापन्द्वाहुं न शक्यते ।

अनात्मनो न सायुक्ता विना त्वात्मा तयानहि ॥ १३७ ॥

ಪೊ. ವೇನಿಸರವರು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸಿದ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತಮುಕ್ತಾ ವಲಿ (ಪು. ೧೫) ಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕವೂ ಮಹ ತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ.

अज्ञानं ज्ञातुमिच्छेद्ये मानेनात्यंत मूढधीः ।

सतु नूनं तमः पश्येद्दीपेनोत्तमतेजसा ॥

ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ಅವಿದ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗುವಂತೆ ಸರಿ ಯಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳುವದೇ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದು ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕೇ ? ಜಗ

ತನ್ನ ತೋರಿಸುವದು. ಇದೆಯೆನ್ನಬೇಕೇ? ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುವದು. ಕಿಂಚಿದನಾ, ವಿಚಾರಮಾಡಹತ್ತಿದೊಡನೆ ಅದು ಓಡಿಯೇ ಹೋಗುವದು. ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ವಿದೋಧ. (ಒನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೬, ೧೧೦-೧೧೨, ೧೧೫-೧೧೬ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ)- ಎಂತೆಯೇ ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ನೈ. ಸಿ. ಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ನೈಯಾಯಿಕರ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಒನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬-೭ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ). ಸಾಂಖ್ಯರ ಅಜ್ಞಾನವು ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯಾಗಿದ್ದು ಭಾವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಆದಿಯುಂಟು. ನೈಯಾಯಿಕರ ಮತದಂತೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಅನಾದಿಯಾದರೂ ಅಭಾವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಭಾವರೂಪವಾಗಿಯೂ, ಅನಾದಿಯಾಗಿಯೂ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಭಾವರೂಪವೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವದರಿಂದ, ಅದನ್ನವರು ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪುವರೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಆದರೆ ಮೊಲದ ಕೊಂಬು, ಬಂಜೆಯ ಮಗ ಮೊದಲಾದವರಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೀರ ಅಸತ್ಯವಲ್ಲೆಂಬದಷ್ಟೇ 'ಭಾವರೂಪ' ಶಬ್ದದಿಂದ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಭಾವರೂಪವಾಗಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದು ಎಂದೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ !

ಈ ಅಜ್ಞಾನವು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವದೂ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದು ಇನ್ನೊಂದು ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ ಮಾತು. ಗೌಡವಾದಾಚಾರ್ಯರೂ ತಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಕೆಲವೆಡೆಗೆ ಅದು ಆಗೂ ಇರುವದೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ಅದು ಆಗ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವಾಗಿಲ್ಲ. ನೈ. ಸಿ. ಯ ಒನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗೆ ೨-೩ ಕಡೆಗೆ ಸುರೇಶ್ವರರು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೆತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಅಧ್ಯಾಯದ ೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ, ೫೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ಮತ್ತು ಅದರ

ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಜ್ಞಾನವು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅವೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದೊಳಗೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸೈ. ಸಿ. ಯ ಮೇಲೆ ಚಂದ್ರಿಕೆಯೆಂಬ ಬೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದ ಜ್ಞಾನೋತ್ತಮರು ಅದರ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಲೆಸಿದ್ಧಾರೆ. ಅಂತಃಕರಣವು ಆಗ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅಜ್ಞಾನವು ಆಗ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಆಗದು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದೊಳಗೇ ಇರುವದೆಂದೂ ಹೇಳಿ, ಇವುಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದೊಳಗೆ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೨೪ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದೊಳಗಾದರೂ ಇದೇ ತರದ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ; ಈ ವಿಷಯದ ಸವಿಸ್ತರ ಚರ್ಚೆಗಾಗಿ ಅದೇ ಪುಸ್ತಕದ ಅದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೨೦-೧೨೫ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಗ್ರಂಥಕಾರರನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು. ಶ್ರೀ. ವೈ. ಸುಬ್ಬರಾಯರೆಂದು ಅವರ ಹೆಸರು. ಅವರು ಬೆಂಗಳೂರ ನಗರದಲ್ಲಿ 'ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ' ವೆಂಬ ಮಾಸಿಕ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯೊಳಗೆ ಬರೆದ ಅವರ 'ಮೂಲಾವಿದ್ಯಾನಿರಾಸ' ವೆಂಬ ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ದೇವರಾಜ ಬಹಾದ್ದೂರ ಇನಾಮು ದೊರೆತಿರುತ್ತದೆ. ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯಸಮೇತವಾದ ಕೆಲವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೂ ಅವರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತೀರ ಮೊನ್ನೆ ಮೊನ್ನೆ ಶಾಂಕರಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದ ಮೊದಲಿನ ಐದು ಅಧಿಕರಣಗಳನ್ನೂ ಕನ್ನಡಿಸಿ ಹೊರಗೆಡವಿದ್ದಾರೆ. ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವರು ಬಹು ನಿಷ್ಣಾತರಾಗಿರುವರೆಂಬದಕ್ಕೆ ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಇರಲಿ. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ—ಗೌಡಪಾದ, ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ, ಮತ್ತು ಸುರೇಶ್ವರರಿಗೆ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯೆಂಬದು ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಈ ಮೂವರು ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅಭಾವರೂಪವೇ. ಅದು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ, ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ

ವಿಚಾರವೊಂದೇ ನಿಜವಾದ ಸಾಧನವು. ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು. ಈ ಮೂವರ ಹೊರತಾಗಿ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಿಗಳು ವರ್ಣಿಸುವ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯು ಅದ್ವೈತಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀ. ವೈ. ಸುಬ್ಬರಾಯರ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲಪೇಕ್ಷಿಸುವವರು ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೇ ಓದುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳು ಹೊಸವೂ, ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವೂ, ಮನನೀಯವೂ ಆಗಿರುವವೆಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು.

ಇನ್ನು, ಮಾಯಾವಿದ್ಯೆಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ತುಸು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ. ಗಾರುಡೀವೊದಲಾದವರು ತಮ್ಮ ಯಾವ ಶಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಇಂದ್ರಜಾಲ ವೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವರೋ, ಆ ಆಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೇ ಮಾಯೆಯೆಂಬ ಹೆಸರೆಂಬದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಅಜ್ಞಾರಾದ ಜೀವಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಗದ್ರೂಪ ಇಂದ್ರಜಾಲವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಇರುವದೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿರುವದೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಒಂದು ಆವರಣ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದು; ಮತ್ತೊಂದು ವಿಕ್ಲೇಪಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನದು ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲೆಯದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು; ಎರಡನೆಯದೇ ಮಾಯೆಯು. ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ಮಾಯಾವಿದ್ಯೆಗಳ ನಡುವೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂದು ಕೆಲವು ಜನರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಯಾವಿದ್ಯೆಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಬಹುಶಃ ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈಶ್ವರನ ಅಜ್ಞಾನವು ಮಾಯೆಯೆಂದೂ, ಜೀವಾತ್ಮನ ಅಜ್ಞಾನವು ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದನ್ನು ನಾವು ಈಗಿನ ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. (ಉದಾ: ಪಂಚದಶಿಯ ಗನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೬-೧೭ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದೊಳಗೆ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೪೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.) ಆದರೆ ಇದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ

ವಾದ ನಿಯಮಲ್ಲಿಂಬದನ್ನು ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಮಾಯೆಯ ತುಣುಕುಗಳೇ ಅವಿದ್ಯೆಗಳೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅವು ಆವರಣವಿಕ್ಕೇಪ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತವೆ. * ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಪ್ರಕೃತಿಯು ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದು, ಅದರೊಳಗೆ ಸತ್ಯಗುಣಪ್ರಧಾನವಾದುದೇ ಮಾಯೆಯೆಂದೂ ರಜಸ್ಸುಮೋಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದುದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ವಿಕ್ಲೇಪಶಕ್ತಿಪ್ರಧಾನವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಮಾಯೆಯೆಂದೂ ಆವರಣಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದುದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತವೈಚಿತ್ರ್ಯವಿರುವುದರಿಂದಲೇ, ಅವರಲ್ಲಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಏಕ ಮತ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ.

ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ಮಾಯಾ ಶಬ್ದವನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ? ಎಂಬುದು ಬಲು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಬಲು ಕಷ್ಟ. ಆಲೌಕಿಕ ಚಮತ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೆಂಬ ಪ್ರಾಚೀನ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಯಾ ಶಬ್ದವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಅಚ್ಛಂಕರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. (ಮಧುಸೂದನ ಸರಸ್ವತಿಯವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿಂದುವಿಗೆ ಒರೆದ ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಉಪೋದ್ಘಾತದ ೧೬, ೧೮, ಮತ್ತು ೧೯ನೆಯ ಖಂಡಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ). ಮತ್ತು ಆಚಾರ್ಯರ ಮೊದಲೇ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ರೂಢವಾದ ಅವಿದ್ಯಾ ಶಬ್ದವನ್ನು ಅವರು ಮಾಯಾ ಶಬ್ದದ ಪರ್ಯಾಯವೆಂದೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂದೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಮತವಿದೆ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಸಾರ ಮತ್ತು ಸೈಷ್ಯಮ್ಯುನಿದ್ವಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸಿದ ಕರ್ನಲ್ ಜೇಕಬರು ಈ ಮಾತಿಗೆ ಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. (ವೇದಾಂತಸಾರ Introduction pp. V—VII). ಮೇಲಿನಂತೆ ಅಚ್ಛಂಕರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಿದ

* ಸಿದ್ಧಾಂತಲೇಖಸಂಗ್ರಹದ ಇಂಗ್ಲಿಷಭಾಷಾಂತರದ ೧೬೦-೧೬೨ ಪುಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಇದನ್ನು ಎಸ್. ಎಸ್. ಸೂರ್ಯನಾರಾಯಣಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಡಾ. ಥೀಬೋರವರನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ, ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ—ನಾನು ಇದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಡೀ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ ತಿರುವಿ ಹಾಕಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ ಮಾಯಾ ವಿದ್ಯೆಗಳು ಒಂದೇ ಎಂಬ ವಿಚಾರವು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದುದಲ್ಲವೆಂದೇ ನನ್ನ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯು ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣವೆಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವದಿಲ್ಲ. ಆಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಮಿಥ್ಯಾಧ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ಸುಳ್ಳು ತೋರಿಕೆಯೇ ಮಾಯೆಯು. ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಈ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಮಾಯೆಯೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾರ್ಯವೇ ಮಾಯೆಯೆಂಬದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದಂತಾಯಿತು.

ಆದರೆ ಜೀಕಬ ಸಾಹೇಬರ ಈ ಅರ್ಥವು ಸಮಂಜಸವಾದುದಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ವಿಕಾರಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅವಲೋಕನೆ ಮಾಡುವ ವಾಚಕರಿಗೆ ಮನಗಾಣದಿರದು. ಮಾಯಾವಿದ್ಯೆಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವರೆಂಬದನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮ ಮುನಿಗಳು ಬಲು ಚನ್ನಾಗಿಯೂ ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿಯೂ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಅವರ ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮೫-೧೧೨ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ). ಅದೇ ಪುಸ್ತಕದ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೦೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ— ಗಾರುಡಿಯ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವವರಲ್ಲಿ, ಗಾರುಡಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕಿರುವ ಅವರ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಅವರ ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿಯೂ, ಗಾರುಡಿಯ “ಮಾಯೆ”ಯೆಂಬುದಾಗಿಯೂ ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಡುವದು. ಅದರಿಂದಲೇ ಅವರಿಗೆ ಗಾರುಡಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿಪರೀತ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗುವದು. ಅದುದರಿಂದ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಮಾಯೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಎಂತೆಯೇ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮರು ಅದೇ ಪುಸ್ತಕದೊಳಗೆ ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ “ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಮಾಯಾ, ತಮಃ, ಕಾರಣಂ, ಧ್ವಾಂತಂ, ಜೀವಂ, ಅಬೋಧಂ ಮೊದಲಾದ

ತಬ್ಬಗಳಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮತಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅವರು ಅದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೩೨-೧೩೮ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡಿ, ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಖಂಡನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯೆಂಬ ವುಸ್ತುಕ ದೊಳಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ, ಅದರ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ ಹೇಳಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮಾಯಾ, ಅವಿದ್ಯಾ, ತಮಃ, ಕಾರಣಂ, ಲಯಃ, ಶಕ್ತಿಃ, ಸುಷ್ಪಿಃ, ಮಹಾಸುಷ್ಪಿಃ, ನಿದ್ರಾ, ಅಕ್ಷರಂ, ಆಕಾಶಂ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತೋರಿಸುವವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಮಾಯಾ ಶಬ್ದವನ್ನು ನೈ. ಸಿ. ಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿಲ್ಲವೆಂದು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಅವರ ಉಳಿದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದವು ಬಂದಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆ ನಿಷ್ಣಾತರಾದ ಅಭ್ಯಂಕರ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳ ಅಂಬೋಣಾ ವನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮುಗಿಸಿಬಿಡುವೆವು. ತಮ್ಮ ಉಪೋದ್ಘಾತದ ೧೯ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಅವರು ಬರೆಯುವದೇನೆಂದರೆ “ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮಮುನಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ, ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯ ಮೊದಲಾದವರು ಮಾಯಾ ವಿದ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಹುಡುಕುವದು ಜಲತಾಡನಪ್ರಾಯ ವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಮಾಯಾವಿದ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರ್ಯಾಯ ಶಬ್ದಗಳೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ” ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಬರೆಯಬಹುದಾದರೂ, ಮೊದಲೇ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೇ ನಿಲ್ಲಿಸುವದು ಒಳಿತು.

ಪುಟ ೪— ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳು

ಈ ವಿಶ್ವದ ಮೂಲಭೂತದ್ರವ್ಯ ಅಥವಾ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಯಾವವು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಪ್ರಾರಂಭಕಾಲದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರು ಆಕಾಶ, ವಾಯು, ಬೆಂಕಿ, ನೀರು ಮತ್ತು ಪೃಥ್ವಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದೆಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚಾಗಲಿ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಮೊದಮೊದಲು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಜಗತ್ತಿನ ಆದಿ ತತ್ತ್ವವಾಗಿರ

ಬೇಕೆಂದು ವಿಚಾರಕರು ಹೇಳಿದರೂ, ಕೊನೆಗೆ ಪಂಚಮಹಾಭೂತವಾದವು ಸರ್ವಮಾನ್ಯವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. * ಗ್ರೀಸದೇಶದಲ್ಲಾಗಲಿ, ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಾಗಲಿ ಇದೇ ಮಾತು ನಿರ್ದಶನಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿದೆ. ಪ್ಲೇಟೋ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲರ ಕಾಲಕ್ಕೆ (ಕ್ರಿ. ಪೂ. ಸುಮಾರು ೪ನೆಯ ಶತಮಾನ) ಗ್ರೀಸ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾದಂತೆ ಉಪನಿಷತ್ಕಾಲದ ಕೊನೆಯ ಸುಮಾರಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪಂಚಮಹಾಭೂತವಾದವು ರೂಢವಾಗಿದ್ದಿತು. ತೀರ ಹಳೆಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ, ನೀರು ಮತ್ತು ಪೃಥ್ವಿಗಳೆಂಬ ಮೂರೇ ಮೂಲದ್ರವ್ಯಗಳ ವರ್ಣನೆಯುಂಟು. ಆದರೆ ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಐದೂ ಮಹಾಭೂತಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಿವರಣೆಯಿದೆ. ಐತರೇಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳೆಂಬ ಶಬ್ದವೇ ನಿರ್ದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಈ ಪಂಚಮಹಾಭೂತವಾದವು ಹೀಗೆ ಸ್ಫುಟವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಲಿಕ್ಕೆ ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಡಾಯಸನ್ನರು ಅನುಮಾನಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ ಒಂದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣ ಅಥವಾ ಧರ್ಮವಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಒಂದೊಂದು ಭೂತದಿಂದ ಒಂದೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯವು ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಆಯಾ ಮಹಾಭೂತದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಆಯಾ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಮಹಾಭೂತದ ವಿಷಯಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆಂದು ವೇದಾಂತದ ಅಂಬೋಣವು. (ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿರಿ.)

ಮಹಾಭೂತಗಳು ಸ್ಥೂಲವೆಂದೂ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವೆಂದೂ ಎರಡುವಿಧ. ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೂತಗಳಿಗೆ ತನ್ಮಾತ್ರಗಳೆಂದೂ ಹೆಸರು. ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೂತಗಳೇ

* ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಡಾಯಸನ್ನರವರ 'ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ' ಪುಟಗಳು ೧೮೬-೧೯೫, ಮತ್ತು ಪೂ. ರಾಸಡೆಯವರ 'ಉಪನಿಷದ್ರಹಸ್ಯ'ದ ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.

‘ ಪಂಚೀಕೃತ ’ ಅಥವಾ ‘ ತ್ರಿವೃತ್ತೃತ ’ ವಾಗಿ ಸ್ಥೂಲಭೂತಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಪಂಚೀಕರಣವೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೇ ಪಂಚೀಕರಣ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ- ಈ ಐದೂ ಮಹಾಭೂತಗಳೊಳಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿ ೨ ಭಾಗ ಮಾಡಬೇಕು. ಆ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ನಾಲ್ಕು ಸರಿಯಾದ ಭಾಗಮಾಡಬೇಕು. ಆ ೪ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದನ್ನು ಉಳಿದ ನಾಲ್ಕು ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಪಂಚೀಕರಣ ವಾಗುವದು. ಉದಾ:- ಆಕಾಶ ೨ + ವಾಯು ೨ + ಬಿಂಕಿ ೨ + ನೀರು ೨ + ಪೃಥ್ವಿ ೨ = ಪಂಚೀಕೃತ ಆಕಾಶವಾಗುವದು. ಹೀಗೆಯೇ ಉಳಿದವು ಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಈ ಬಗ್ಗೆ ಪಂಚದಶಿಯ ೧ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೨೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೂತಗಳು ಇಂದ್ರಿಯ ಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಪಂಚೀಕೃತ ಭೂತಗಳು ಇಂದ್ರಿಯ ಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವವು. ಇದೇ ಪಂಚೀಕರಣವನ್ನು ಹೇಳಿದುದರ ಉದ್ದೇಶವು. *

ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುವದೂ ಇಲ್ಲ ; ಲಯವಾಗುವದೂ ಇಲ್ಲ. ‘ ಅಜಾತಿವಾದ ’ ವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು. ಅ+ ಜಾತಿವಾದ ವೆಂದರೆ ಎಂದೂ ಯಾವದೂ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದು. ಇದೇ ಪರ ಮಾರ್ಥವೆಂದು ಗೌಡಪಾದರೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಮೇಲಿಂದಮೇಲೆ ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ವಾದವು ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ದಕ್ಕುವ ತುತ್ತಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅಂಥವರನ್ನು ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ಕೊನೆಯ ಪದಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯಲಿಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಬೇಕೆಂದು ಪಂಚಭೂತಗಳ ಪಂಚೀಕರಣ= ಅಥವಾ ಮೂರು ಭೂತಗಳ ತ್ರಿವೃತ್ತರಣ ಮೂಲಕವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳಿರುವರೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆಯಾಋಷಿಗಳಾದಿಗಳಿಗಿಂ ಪ್ರತಿಪದೇತಿ ಹ ಈ ಪಂಚಭೂತಗಳಿಗೆ ಸಹ ಆತ್ಮನೇ ಮೂಲವು. ಆತ್ಮನೇ ಆಯಾ ಭೂತ

* ತ್ರಿವೃತ್ತರಣವನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಉದಾ ಬಿಂಕಿ ೨ + ನೀರು ೨ + ಪೃಥ್ವಿ ೨ = ತ್ರಿವೃತ್ತರಣ ಬಿಂಕಿ.

ಗಳ ರೂಪವನ್ನು ಧಾರಣಮಾಡುವನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮನೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ.

ಈಗಿನ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಇವೇ ಐದು ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಭೂತ ದ್ರವ್ಯಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈಗಿನವರ ಅಂಬೋಣದಂತೆ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಭೂತ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಸುಮಾರು ೯೨ ಇದ್ದು, ಅವೆಲ್ಲ ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಯ ರೂಪಾಂತರಗಳೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಅದರಿಂದ ಬಾಧೆ ಬರಲಾರದು. ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳೆಲ್ಲ ಕೊನೆಗೆ ಆತ್ಮನಿಗೇ ಹೋಗಿ ಮುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಯಾವ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಿಂದ ಯಾರಿಗೆ ಆತ್ಮನು ಸಿಕ್ಕುವಂತಿರುವನೋ, ಅದೇ ಅವರಿಗೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದುದೆಂದು ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಸರಿಯಾಗೆಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಪುಟ ೪:— ವಿವರ್ತವಾದವು

ಈ ವಿಶ್ವವು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುವದೋ, ಅಥವಾ ಎಂದಾದರೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುದಾಗಿರುವದೋ, ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದ್ದರೆ ಎಂದು, ಯಾರಿಂದ, ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತು?— ಎಂಬವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ತತ್ವವಿಚಾರಕರ ತಲೆಯನ್ನು ಕೆಡಿಸ ಹತ್ತಿವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾಗಬಹುದಾದ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನು ಇನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟುವ ಆಸೆಯೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವಿಚಾರಕರಲ್ಲಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಐಕಮತ್ಯವಿರುವ ದಿಲ್ಲೆಂಬದೂ ಸಹಜವೇ ಇದೆ.

ಮೀಮಾಂಸಕ ಮೊದಲಾದವರು ಈ ಜಗತ್ತು ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುವದೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲಿ, ಪ್ರಲಯವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವೈಶೇಷಿಕರು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದೆ ಮಾಡುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಆರಂಭ ಮಾಡುವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೇರೊಂದರ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದೇ ಆರಂಭವಾದದ್ದು ತಿರುಳು. ಉದಾ: ದಾರದ ಎಳೆಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ವಸ್ತ್ರ. ಇಲ್ಲಿ ದಾರದ ಎಳೆಗಳೂ ವಸ್ತ್ರವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂದು ಅವರ ಅಂಬೋಣ. ಇನ್ನು ಮಹಾಭೂತಗಳ ಸಂಘಾತ ಅಥವಾ ಕೂಡುವಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಭೌದ್ಧ, ಚಾರ್ವಾಕ ಮೊದಲಾದವರು. ಅವರ ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಘಾತವಾದವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸಾಂಖ್ಯ ಮೊದಲಾದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಪರಿಣಾಮವಾದವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಮತ್ತೊಂದವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವದೆಂಬದು ಈ ವಾದದ ಅರ್ಥವು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಮತ್ತೊಂದಾಗಿ ಕಾಣುವದೆಂಬದೇ ವಿವರ್ತವಾದವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಇದೇ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದುದು. *

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದೊಳಗೆ ಈ ಎಲ್ಲ ವಾದಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿವರಣೆಯು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತ ಕೂಡುವದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮೊದಮೊದಲು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮವಾದವನ್ನೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ಹಾಗಿದ್ದರೂ, ವಿವರ್ತವಾದವೇ ಸೂತ್ರಕಾರರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದುದೆಂಬದನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಚನ್ನಾಗಿ ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನೇ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮ ಮುನಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ವಿವರ್ತವಾದವು ಒಮ್ಮೆಲೇ ತಿಳಿಯುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಪರಿಣಾಮವಾದವೇ ಮನಹಿಡಿಯುವಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಪರಿಣಾಮವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಿ, ವಿವರ್ತವಾದವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿರುವರೆಂದು ಅದ್ವೈತ ಟೀಕಾಕಾರರ ಆಶಯವದೆ.

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವರೆಂದು ಹೇಳಿ

* ಪಂಡಿತಿಯ ೧೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ೬-೯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೂ, ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೭ ಮತ್ತು ೬೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ. ಅದ್ದೋ ಮುಂದೆ ಈ ಎಲ್ಲ ವಾದಗಳ ಮಂಡನೆ-ಮಂಡನೆಗಳೂ ಬಂದಿವೆ.

ಬಹುದು. ಆತ್ಮನಿಂದ ಆಕಾಶಾದಿ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವೆಂದೂ, ಅವುಗಳಿಂದಲೇ ಚರಾಚರ ಜಗತ್ತಾಯಿತೆಂದೂ ತೈತ್ತಿರಿಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯಷ್ಟೇ? ಮತ್ತು ಜನರಾದರೂ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ವಿಶ್ವವು ಪಾಂಚಭೌತಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದೇ ನಂಬಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದೃಷ್ಟಿಗನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ 'ಪಂಚಭೂತಗಳ ರೂಪದಿಂದ ತೋರುತ್ತಿರುವ' ಜಗತ್ತೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ಪಾಂಚಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಾದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನ ಪರಿಣಾಮವಲ್ಲ. ಹಗ್ಗದ ಮೇಲೆ ಹಾವು ಹೇಗೋ, ಹಾಗೆ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಪಾಂಚಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತು ತೋರುವದೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ನಿಜವಾದುದಲ್ಲೆಂದೂ, ಅಜಾತವಾದವೇ ವೇದಾಂತಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದುದೆಂದೂ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಅಜ್ಞ ಜನರಿಗೆ ಜಗತ್ತು ಕಾಣುವದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ, ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡಬೇಕಾಗುವದು. ಎಂತೆಯೇ ವಿವರವಾದವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ವಿವರವೆಂದರೆ 'ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಇರುವದು' ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವದು. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಮತ್ತೊಂದರಂತೆ ತೋರುವದೆಂಬದೇ ಈ ವಾದದ ರಹಸ್ಯವು. ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಆತ್ಮವೆಂಬ ಸದ್ವಸ್ತುವೇ ಅಜ್ಞರಿಗೆ ಅವರ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತಾಗಿ ತೋರುವದೆಂದು ವಿವರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಪುಟ ೭ — † ಟಿಪ್ಪಣಿ

ಅನುಬಂಧ ಚತುಷ್ವಯಂ

ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ (೧) ವಿಷಯ, (೨) ಸಂಬಂಧ, (೩) ಪ್ರಯೋಜನ, ಮತ್ತು (೪) ಅಧಿಕಾರಿ ಎಂಬ ಚತುರಂಗವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವ ವಾಡಿಕೆಯಿದೆ. ಇದಕ್ಕೇ ಅನುಬಂಧ ಚತುಷ್ವಯವೆಂಬ ಹೆಸರು. ಈ ನಾಲ್ಕು ಅಂಗಗಳಿಂದ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವಿನ ಉದ್ದೇಶ, ಅವನು ಅದನ್ನು ಯಾವ ಜನರಿಗಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ, ಅದನ್ನು ಯಾವ ಯೋಗ್ಯತೆಯವರು

ಓದಬೇಕು, ಅದನ್ನು ಓದುವದರಿಂದ ಆಗುವ ಲಾಭವೇನು— ಎಂಬವೇ ಮೊದಲಾದ ವಿವರಗಳು ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ನಾವೀಗ ಮುನ್ನುಡಿ, ನಾಲ್ಕು ಮಾತು, ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಬರೆಯುವದಿಲ್ಲವೇ ? ಈ ತರದ ವಿಚಾರಗಳೇ ಪ್ರಾಚೀನರಲ್ಲಿ ಅನುಬಂಧಚತುಷ್ಟಯ ರೂಪದಿಂದ ಹೊರಬೀಳುತ್ತಿದ್ದವು.

ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳ ಅನುಬಂಧಚತುಷ್ಟಯವೇ ಈ ಗ್ರಂಥ. ಕ್ಯಾದರೂ ಹತ್ತುವದು. (೧) ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮರ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ, ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ತೋರಿಸುವದೇ ಈ ಗ್ರಂಥದ ವಿಷಯವು. (೨) ಸಾಧನ ಚತುಷ್ಟಯ ಸಂಪನ್ನನಾದವನೇ ಅಧಿಕಾರಿಯು. (೩) ಸ್ವಲ್ಪಾದರೂ ದುಃಖವಿಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆನಂದರೂಪ ಮೋಕ್ಷವೇ ಪ್ರಯೋಜನವು. ಎಂದರೆ ಇದನ್ನು ಓದುವವರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕುವದೆಂದು ಅರ್ಥವು. (೪) ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವೇ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥವು ಬೋಧಿಸುವದೆಂಬದೇ ಸಂಬಂಧವು.

ಸಾಧನ ಚತುಷ್ಟಯವೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಸಾಧನಗಳು ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಸಫಲವಾಗುವದೆಂದು ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ತಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನೆಲ್ಲವೂ ಕೂಡಿ 'ಅಂತರಂಗ ಸಾಧನ'ವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ (೧) ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತುವಿವೇಕವು ಮೊದಲನೆಯದು. ಕರ್ಮದಿಂದ ದೊರೆಯುವಂತಹದೂ, ಸರಿ ಕಾಮಗಳಿಗೀಡಾಗುವದೂ ಅನಿತ್ಯವು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಮೋಕ್ಷವು ನಿತ್ಯವು, ಮತ್ತು ಕೂಟಸ್ಥನಾದ ಆತ್ಮನೂ ನಿತ್ಯನು, ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವದೇ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿವೇಕವು (೨) ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತುವಿವೇಕದಿಂದ ಐಹಿಕ ಮತ್ತು ಪಾರಲೌಕಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಉಪಭೋಗದ ಬಗ್ಗೆ ಎರಕ್ಕಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವದೇ ಎರಡನೆಯದು. (೩) ಶಮಾದಿ ಷಟ್ಸಂಪತ್ತಿಯು ಮೂರನೆಯದು. ಶಮವೆಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣನಿಗ್ರಹ, ದಮವೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹ, ಉಪರತಿಯೆಂದರೆ

ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತೊರೆಯುವುದು, ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದರೆ ಗುರು ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಡುವುದು, ತಿತಿಕ್ಷೆಯಿಂದರೆ ಸುಖದುಃಖಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಸಹನಮಾಡುವುದು, ಸಮಾಧಿಯಿಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು, ಕಾಯ್ತು ಕೊಳ್ಳುವುದು— ಇವೇ ಆರು ತರದ ಸಂಪತ್ತಿಯಾಗಿರುವವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ಸದ್ಗುಣಗಳೂ ಅಡಕವಾಗಿರುವವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. (೪) ಸಂಸಾರಬಂಧನವನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ತೀವ್ರ ಅಭಿಲಾಷೆವಡುವದೇ ನಾಲ್ಕನೆಯದು. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಮುಕ್ಷುತೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಸಾಧನಗಳು ಮುಂಡಕ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯ, ಕಠವೇದಲಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಒನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಮಾಡುವ ಮೊದಲೇ ಸರ್ವಾಂಗೀಣವಾಗಿಯೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಇರಲೇಬೇಕೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಇವುಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಭಾವವಿರುವಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವು ಸಿರರ್ಥಕವೆಂಬದನ್ನು ಇದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವಪುಣ್ಯವಿಂದ ಇವು ಸ್ಫುಟವಾಗಿದ್ದರಂತೂ ತೀರಿಯೇ ಹೋಯಿತು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರದಿಂದ ದೃಢಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಎಂದರೆ ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವದು. ಸರ್ವಕಾಮಾಸ್ಥವಾಗಿ ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮವು ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಕನಿಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದರೂ, ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಮೇಲೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುವದು ತಪ್ಪು. ಹಾಗೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹಟೆ ಹಿಡಿದಂತೆ ತೋರುವವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿಯು ಮಾತ್ರ ಮುಮುಕ್ಷುವಿನಲ್ಲಿ ಇರಲೇ ಬೇಕು. ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದೊಳಗೆ ಒನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಒರ್ಗ ಮತ್ತು ಒಬ್ಬನೆಯ ಶೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಸಂನ್ಯಾಸೇತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಮುಕ್ತಕಂಠದಿಂದಲೇ ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ.

ಇದರಿಂದ, ಇವೆಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತ ಕೂಡುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆರಾಮಕುರ್ಚಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಂಡು ಓದಿ, ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಈ ಗ್ರಂಥದ

ಸಮೀಪಕ್ಕೂ ಕೂಡ ಸುಳಿಯಲಾಗದು. ಸಮೃದ್ಧಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಬರಿಯ ತರ್ಕಜಾಲವಲ್ಲ. ಆಚಾರಕ್ಕೂ ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಸಮೃದ್ಧಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ವಾಲ್ಮೀಕಿಮಾತೃಕ' ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು ಆಚಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೀರ ಕೀಳಾಗಿರಬಹುದು. ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಬುದ್ಧಿಕಾಲಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಬೇಕಾದವನು ತತ್ತ್ವಜ್ಞನೆಂದು ಹೆಸರು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಆಚಾರ ಹೇಳಿ ಬದನೀಕಾಯಿ ತಿನ್ನುವದು ಅವರಿಗೆ ಅಯೋಗ್ಯವೆಂದು ಎನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞತೆಯಿಂದ ಅಟವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಆ ಅಟವನ್ನು ಅಡುವವರಿಗೆ ಅದರ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು, ಉಳಿದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸಕನು ಯಥೇಚ್ಛ ವಿಹಾರ ಮಾಡಿದರೂ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಮೃದ್ಧಿ ಅಂಥ ಮನುಷ್ಯನು ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೂ ಅಧಿಕಾರಿಯಲ್ಲ. ಸಿಜವಾಗಿಯೂ ಸಿಕ್ಕಸುಟ್ಟದ ಹಂಬಲವಿದ್ದು, ಸದ್ಗುಣ ಸಂಪನ್ನನಾದವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ಸಿಕ್ಕುವದು. ಆರಾಮಕುರ್ಚಿಯ ಬಂಟರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಬರಲಿಕ್ಕೆ 'ವಾಸು' ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ವೇದಾಂತದ ಕೂಡ ಹುಡುಗಾಟವಾಡಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಈ ಮಾತನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಆರಾಮ, ವಿರಾಮ, ಮತ್ತು ಹರಟೆ ಬೇಕೆನ್ನುವವರಿಗೆ ಉಪಭೋಗಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳಿವೆ. ಆದರೆ 'ಸ ವಿತ್ತೇನ ತರ್ಪಣೀಯೋ ಮನುಷ್ಯಃ' ಎಂಬಂತೆ ವಿಚಾರವಂತರಿಗೆ ಸಂಸಾರದ ಅನಿತ್ಯತೆಯು ಕಂಡುಬರುವದರಿಂದ, ಅವರು ಸಿಜಸುಟ್ಟದ ಬಿಟ್ಟು ಹತ್ತುವರು. ಅಂಥವರಿಗಾಗಿಯೇ ವೇದಾಂತವು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾರಂಬದನ್ನು ಮುಂದೆ ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದ ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗೆ ೭೦-೭೩ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನನ ಮಾಡಬೇಕು.

ಪುಟ F:— ಭೇದಾಭೇದವಾದ

ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಪಕ್ಷವು ರೂಢವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದು ಭೇದಾಭೇದವಾದವೆಂದೂ, ದ್ವೈತಾದ್ವೈತವಾದವೆಂದೂ, ಅನೇಕಾಂತವಾದವೆಂದೂ ಕರೆಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ

ಸಂತರದವರಾದ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದು. ಈ ಪಕ್ಷದ ಮೂಲ ಉತ್ಪಾದಕರು ಯಾರೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈ ತರದ ವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರಚಲಿತವಿರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸಲವಕಾಶವಿದೆ. ಆದರೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಆದ್ವೈತ ಬೀಕಾಕಾರರಾದ ಆನಂದಚ್ಛಾನರು ಇದು ಭರ್ತ್ಯಪ್ರಪಂಚರ ಪಕ್ಷವೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಮೇಲಿಂದ ಭರ್ತ್ಯಪ್ರಪಂಚರು ಈ ಮತದ ಮೂಲ ಉತ್ಪಾದಕರಾಗಿದ್ದರೂ, ಅದರ ಪ್ರಮುಖ ಪುರಸ್ಕರ್ತರಾಗಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ಭರ್ತ್ಯ ಪ್ರಪಂಚರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮದೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದರು. ಅವರು ಮಾಧ್ಯಂದಿನ ಶಾಖೆಯ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಬೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರೆಂದು ಆನಂದಚ್ಛಾನರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಭರ್ತ್ಯಪ್ರಪಂಚರ ವಿಚಾರಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಹಲವೆಡೆಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಹೆಸರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಚಾರ್ಯರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಾದರೂ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮೇಲಿಂದಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಅವರ ಹೆಸರನ್ನೂ ಕೂಡ ಸ್ಫುಟವಾಗಿಯೇ ನಿರ್ದೇಶ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.

ಇನ್ನು ಈ ಭೇದಾಭೇದ ಪಕ್ಷವೆಂದರೇನು? ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂತೆ ಭರ್ತ್ಯಪ್ರಪಂಚರಾದರೂ ಆದ್ವೈತವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂತೆ ಕೇವಲಾದ್ವೈತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ದ್ವೈತವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಆದ್ವೈತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭರ್ತ್ಯಪ್ರಪಂಚರ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರ ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಬೀಕಾದರೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ಪಕ್ಷದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ೨. ೧. ೧೪ ರಲ್ಲಿಯೂ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಭಾಷ್ಯದ ೫. ೧. ರಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಖಂಡನೆಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಗಿಡಕ್ಕೆ ಹಲವು ಟೊಂಗೆಗಳೂ, ರೆಂಬೆಗಳೂ, ಎಲೆ ಹೂಕಾಯಿಗಳೂ ಇರುವವಲ್ಲವೇ? ಗಿಡವೆಂಬ ಧೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅವೆಲ್ಲ ಕೂಡಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಾಗುವವು. ಆದರೆ

ಅದೇ ಗಿಡವೇ ಬೊಂಗೆ, ರೆಂಜಿ, ಎಲಿ, ಹೂ, ಕಾಯಿಗಳೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅನೇಕವಾಗಿ ತೋರುವದು. ಹೀಗೆ ಏಕತ್ವವೂ ಸತ್ಯವಾಗುವದು ; ನಾನಾತ್ವವೂ ಸತ್ಯವಾಗುವದು. ಎಂದರೆ ಭೇದವೂ ಸರಿ, ಅಭೇದವೂ ಸರಿ. ಅದರಂತೆಯೇ ಸಮುದ್ರವು ನೀರು, ಬುರುಗು, ತೆರೆ, ಗುಳ್ಳಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವದು. ಆದರೆ ಸಮುದ್ರವೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವೆಲ್ಲ 'ಏಕ'ವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು ; ಅದೇ ಬುರುಗು, ತೆರೆ ಗುಳ್ಳಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಅನೇಕ'ವಾಗಿ ಕಾಣುವದು. ಹಾಗೆಯೇ ಮಣ್ಣೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೊಡ, ಗಡಗಿ, ಕುರಳಿ, ಹರವಿ ಹೂತಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅವನ್ನೇ ಜೀರೆ ಜೇರೆಯಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಅನೇಕವಾಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಕೂಡ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಏಕವಾಗಿಯೂ, ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅನೇಕವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತಾನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಉದಾ: ಜೀವ ಜಗತ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನ ದೇಹವೆಂದು (ಇದು ಶ್ರೀ ರಾಮಾನುಜರ ಮತವು,) ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ತನ್ನ ಶರೀರದಿಂದ ಸಹಿತನಾಗಿ ಇರುವನೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಏಕತ್ವವು ನಿಜವಾಗುವದು. ಜೀವ, ಜಗತ್ತು, ಈಶ್ವರನೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾನಾತ್ವವು ನಿಜವಾಗುವದು. ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ಕರ್ಮ ಕಾಂಡಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಂತಾಗುವದು ; ಜ್ಞಾನ ಕಾಂಡಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಂತಾಗುವದು. ಲೌಕಿಕ ಮೈದಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ಭೇದವು ಅವಶ್ಯವು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಅನೇಕತ್ವ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಈ ಭೇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಏಕತ್ವದ ಜ್ಞಾನವೂ ಅವಶ್ಯವು. ಅದೂ ಈ ಭೇದಾಭೇದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿದೆ. ಅದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಸಾಧಿಸುವದು. ಹೀಗೆ ಈ ಪಕ್ಷ ವನ್ನೊಳೈಸುವದು ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಸಮಂಜಸವಾಗುವದೆಂದು ಈ ಪಕ್ಷದವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ದ್ವೈತವು ನಿಜವೆಂದು ಒಪ್ಪುವವರಿಗೆ ಕರ್ಮವು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಭರ್ತೃ ಪ್ರಪಂಚನ ವಿಚಾರದಂತೆ ಭೇದವು ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಅದು ಉಳಿದೇ ಉಳಿಯುವದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೆ ಬರೇ ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಮಾಡುವದೆಂದರೆ ದ್ವೈತವನ್ನೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಏಕತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯಕವು. ಆದರೆ ಬರೇ ಆ ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಅದರೂ ಸಾಲದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನ ಕರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಮಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೇ ಅವಶ್ಯಕಗಳೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಪಕ್ಷದ ಖಂಡನೆಯನ್ನು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೊಳಗೆ ಬಹು ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಮನದಟ್ಟಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಭೇದ-ಅಭೇದ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವೆರಡೂ ಕೂಡಿ ಒಂದೆಡೆಗೇ ಇರಲಾರವೆಂಬದು ಆ ಖಂಡನೆಯ ತಿರುಳು. (ಅ ಗ. ಶ್ಲೋಕ ೭೮.) ಆ ಪಕ್ಷವು ನಿಜವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಕರ್ಮಸಂಕರವೂ ಆಗುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. (ಗ. ೭೪.) ತನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಎನಿಸಹತ್ತುವದರಿಂದ, ಅವನು ಯಾವದೇ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕೇ ಆಗಲಾರದು. (ಗ. ೭೩ ಮತ್ತು ೭೭). ಮತ್ತು ಈ ಪಕ್ಷದ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಸುಖಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಭಾಗಿಯಾಗುವಂತೆ ದುಃಖಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಹ ಭಾಗಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಗ. ೭೮.) *

ಶ್ರೀ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ಈ ಪಕ್ಷದ ಖಂಡನೆಯನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವರೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಯಲೇಬೇಕು. ಸುವಮರು ಅವರ ಘಾಷ್ಯವನ್ನೇ ನೋಡಬೇಕು.

* ಪೂ ಹರಿಯುಗ್ಗನವರು ನೈ. ಸ. ಗೆ ಬರೆದ ಬಹು ಮಹತ್ವದ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಪುಟ ೯ :— ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನವಾದಿಗಳು.

ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಭೇದಾಭೇದಪಕ್ಷದವರಾದರೂ ಧ್ಯಾನವು ಬೇಕೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಭೇದವು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಅವರ ನಂಬಿಗೆಯು ಇರುವುದರಿಂದ, ಅವರಿಗೆ ಕರ್ಮವು ಎಂದೂ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈಗ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಧ್ಯಾನವಾದಿಗಳ ಮಾತು ಹಾಗಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಧ್ಯಾನವು ಅವಶ್ಯಕವು; ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುವದೆಂದು ಅವರ ಅಂಶೋದ್ಧೇಷವಿದೆ. ಈ ಮತದ ಮೂಲ ಉತ್ಪಾದಕರಾದರೂ ಇಂಥ ವರೇ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ಹೇಳುವದು ಅಶಕ್ಯವಾದ ಮಾತು. ಆದರೆ ಈ ವಿಚಾರಗಳಾದರೂ ಉಪನಿಷತ್ತಾಲದಿಂದಲೂ ಬಂದಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಬಹುದು. ಮತ್ತು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇವು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರಲಿಕ್ಕೇ ಬೇಕು. ಎಂತೆಯೇ ಅವರೂ, ಅವರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅಷ್ಟು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಧ್ಯಾನವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭೇದಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಒಂದನ್ನು **ಬ್ರಹ್ಮದತ್ತನ** ಪಕ್ಷವೆಂದೂ, ಇನ್ನೊಂದನ್ನು **ಮಂಡನರ** ಪಕ್ಷವೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಮಂಡನರೆಂದರೆ ಯಾರೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ಹೆಸರಾದರೂ ಮಂಡನಮಿಶ್ರರೆಂದೇ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಧ್ಯಾನವಾದಿಗಳಾದ ಮಂಡನರಿಗೂ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಂಡನಮಿಶ್ರರೆಂದು ಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಏನೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನವಾದಿಗಳೆಂದು ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಂಡನರು ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯೆಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದ ಮಂಡನರೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಕರ್ನಲ್ ಜೇಕಬರವರು ಸೈ. ಸಿ. ಕಾರರೂ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರರೂ ಒಬ್ಬರೇ ಎಂದು ನಂಬಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯು ಇನ್ನೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾದಂತೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಬರೆಯುವದು

ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಕರ್ನಾಟ ಬೇಕುಬರವರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸರಿಯಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಿರಲಾರೆವು.

ಬ್ರಹ್ಮದತ್ತನ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಗತಿಗಳು ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಅವನ ಕಾಲವಾವುದು, ಅವನು ಯಾವ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದನು—ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಿರುತ್ತರವೇ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಾಗಲಿ, ಸುರೇಶ್ವರರಾಗಲಿ ಇವನ ಹೆಸರನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಲ್ಲೇಖಮಾಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಿ. ಸಿ. ಯ ಮೇಲಿನ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಥಿ ಎಂಬ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಇವನ ಉಲ್ಲೇಖವು ಬಂದಿದೆ. ಆನಂದಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾದರೂ ಇವನ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಿ. ಸಿ. ಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮದತ್ತನ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ—ಕರ್ಮಕಾಂಡದೊಳಗಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಂತೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೊಳಗಿನ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಸಹ ವಿಧಿಯನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆ ವಿಧಿಯು ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು ಅಲ್ಲ; ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು. ಈ ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾಸನೆ, ಭಾವನೆ, ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನೆಂಬ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಅದುದರಿಂದ ವೇದಾಂತಗಳೊಳಗೆ ಕಂಡುಬರುವ “ಆತ್ಮನೆಂದೇ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕು” (ಬೃ. ಉ. ೧. ೪. ೭) ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ಉಪಾಸನಾಪರ ವಾಕ್ಯಗಳೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಮದಾವಾಕ್ಯಗಳಾಗಿರದೆ, ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೇ ಆಧೀನವಾಗಿ, ಉಪಾಸನೆಗೆ ವಿಷಯವಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ: ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆಯೇ ಯಾರೂ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳುವುದರಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು. ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಸಮನಾಗಿಯೇ ಸಮ್ಯಕ್ವಿದ್ಯಯು ಧಾಕ್ಯತನ್ಮಾಯದಂತೆ ಉಪಾಸ್ಯದೇವತೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಮೊದಲು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿದವನು, ಧ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಅಭ್ಯಾಸದ ಬಲದಿಂದ ಆ

ದೇವತೆಯನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಲ್ಲೇ? ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಆಮರಣವಾಗಿ ಆತರವ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದವನು, ಮರಣಾನಂತರ ತನ್ನ ಉಪಾಸನೆ ದೇವತೆಯೊಡನೆ ಐಕ್ಯವನ್ನೇ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಆದರಂತೆಯೇ ವೇದಾಂತಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಪರೋಕ್ಷವಾಗುವುದರಿಂದ, ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮೇಲೂ ಸಾಧಕನು ಐಕನತವಾಗಿ ಧ್ಯಾನಮಾಡಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ, ಮರಣಾನಂತರ ಅವನು ಆ ಬ್ರಹ್ಮನೊಡನೆ ಐಕ್ಯವನ್ನೇ ಹೊಂದುವುದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಮತ್ತು, ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವವರಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇದ್ದೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಮನುಷ್ಯನು ಅಶ್ಲೇಷವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವುದರಿಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶ: ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನವೊಂದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗಲಾರದು. ಅದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಉಪಾಸನೆಯ ಸಹಾಯವೂ ಅವಶ್ಯಕವಿದೆ.

ಮಂಡನಸಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮದತ್ತವೆಂತೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಧಿಸುವವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವದೇ ವೇದಾಂತದ ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸವೆಂಬದೂ, ತತ್ವಮನಿವೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವವೆಂಬದೂ ಅವನಿಗೆ ಸಮ್ಮತವೇ. ಮತ್ತು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಅವನ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮದತ್ತಾದಿಗಳು ಹೇಳುವುದು ಇವನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿಲ್ಲ. ಉಪಾಸನೆಯ ಬಲದಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಶುದ್ಧಜ್ಞಾನವೊಂದಾಗಿ ಅದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಮಂಡನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಜ್ಞಾನವು ಎಂದೂ ಹುಟ್ಟುವುದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ತತ್ವಮನಿವೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಾಗುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಸಂಸೃಷ್ಟವೆಂದರೆ (ದೈವತ ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸುವಂತಹದೂ), ಪರೋಕ್ಷವಾದುದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ

ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಂಸೃಷ್ಟವಾಗಲಿ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಲಿ - ಯಾವುದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೆ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ . ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಜ್ಞಾನವಂತಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಜ್ಞಾನವಾಗುವವರೆಗೂ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಉಳಿಯುವದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಕಾಗದೆ, ಉಪಾಸನೆ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳೂ ಅವಶ್ಯಕವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಇವೆರಡೂ ವಾದಗಳ ಸಮಾಚಾರವನ್ನು ಕೂಡಿಸಿಯೂ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿಯೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. (ಸ್ಮೃ. ಸಿ. ಯೋಗಗೆ ೧ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೭ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ, ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮೮-೯೩ ರ ವರೆಗಿನ ಮತ್ತು ೧೨೩-೧೨೬ ರ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿ.) ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವ ಶಾಂಕರಪಕ್ಷದಂತೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಅಭಿಕಾರಿಯಾದವನಿಗೆ ತತ್ತ್ವಮನಿವೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗೂ ನಡುವೆ ಅಂತರವಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವದೆಂದರೇ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವು ಪರೋಕ್ಷವೂ, ಸಂಸೃಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುವದೆಂಬದು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೂ, ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಶಬ್ದಗಳಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ತರದ್ದಿರುವದೆಂಬದು ಪ್ರಮೇಯ ಅಥವಾ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. 'ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಿರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳುವವನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಆ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಹತ್ತನೆಯವನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು. ಹಾಗೆಯೇ,

ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಮುಸಿ
ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಏನೂ
ಅಭ್ಯಂತರವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಉಪನಿಷದ ಬ್ಲಾಸವು ಉಪಾಸನೆಯ ಸಹಾಯ
ವನ್ನೇನೂ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದ
ಕೊಡಲೇ ಪೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ
ಇರಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಅಂಥವರಿಗಾಗಿ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾಸವು ಬೇಕೆಂಬ
ದೇನೋ ಸರಿಯೇ. ಆದರೆ ಅದು ಮಹಾವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಯೋಗ್ಯತೆ
ಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಂದು ಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವದೇ ಹೊರತು, ಅದರಿಂದಲೇ
ಮುಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು. ಮಹಾವಾಕ್ಯಬ್ಲಾಸವು ಮುಟ್ಟುವದಕ್ಕೇ ಅದು
ಸಹಾಯಕವಾಗಿರುವದೆಂಬದೇ ಅದರ ಅರ್ಥವು. ಎಂದರೆ ಮಹಾವಾಕ್ಯ
ಜನ್ಯಬ್ಲಾಸವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಬರುತ್ತಿರುವ ಸಂಶಯ, ವಿವರೀತ ತಿಳಿದಳಿಕೆ
ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವದಷ್ಟೇ ಈ ಧ್ಯಾನದ
ಕೆಲಸವು; ಹೊರತು ಅದೇ ಬ್ಲಾಸವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸಲಾರದು. ಹೀಗೆ ಕಣ್ಣಿ
ನಿಂದ ಬಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ, ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ
ಅಡ್ಡಬರುವುದಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಸ್ಥಾನದಿಂದ
ನೋಡಬೇಕಾಗುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಧ್ಯಾನದ ಸಹಾಯವು ಬೇಕಾಗ
ಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಬ್ಲಾಸವು ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ಆದೀತೇ
ಹೊರತು, ಆಸ್ಥಾನದಿಂದಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು.
ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವೂ ತನ್ನ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸರಿ
ಯಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಲೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಆಗಲಾರದು.
ಆತ್ಮಬ್ಲಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬದು ಧ್ಯಾನವಾದಿ
ಗಳಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಧ್ಯಾನವು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯ
ಬ್ಲಾಸಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಕಾಲೀನವಾಗಿರುವದೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕೇ ಹೊರತು,
ಅದರ ಸಂತರ ಬರತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಲಾಗದು. ಆದರೆ ಧ್ಯಾನ
ವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಬ್ಲಾಸ
ವಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಧ್ಯಾನದಿಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಬ್ಲಾಸದ ವಿಷಯ
ದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರದೆ, ಧ್ಯಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರು

ವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರೆ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವೇ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಯಾರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಲಾರದು. ಅದನ್ನೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೆಂದರೆ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ರುಚಿಯನ್ನು ನೋಡಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲದಂತೆಯೇ ಸರಿಯೆಂದು ನೈ. ಸಿ. ಕಾರರು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೧೩ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ).

ಪುಟ ೧೦:— ಕಾಮ್ಯ ನೋಡಲಾದ ಕರ್ಮಗಳು.

ಆಯಾ ಇಚ್ಛೆಯುಳ್ಳವರು ಆಯಾ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಆಯಾ ಫಲಗಳು ಸಿಕ್ಕುವವೆಂದು ವೇದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಇಚ್ಛೆಗಳಿಲ್ಲದವರು ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಉದಾ: ಗಂಡು ಮಗನನ್ನು ಬಯಸುವವನು ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಟಿಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು; ಸ್ವರ್ಗಪ್ರೀಕ್ಷೆಯು ಜ್ಯೋತಿಷ್ಣೋಮಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಇಂತಹ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ವಿಶಿಷ್ಟಫಲವು ಸಿಕ್ಕಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಮಾಡಬೇಕಾದವುಗಳೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವು.

ವೇದವು ಮಾಡಬಾರದೆಂದು ಹೇಳಿದ ಕರ್ಮವು ನಿಸಿದ್ಧಕರ್ಮವು. ಇವುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಸರಕ ಮಾಡಲಾದ ಅನಿಷ್ಟಫಲವನ್ನು ಉಣ್ಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಬ್ರಾಹ್ಮಣಹಿಂಸೆ, ಸುರಾಪಾನ ಮಾಡಲಾದವುಗಳು.

ಯಾವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಪುತ್ರವಾಯುವೆಂದರೆ ಪಾಪವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿರುವದೋ ಆ ಕರ್ಮಗಳು ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಪುಣ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಪಾಪ ಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಸಂಧ್ಯಾವಂದನೆ, ಪಂಚಮಹಾಯಜ್ಞ ಮೊದಲಾದವುಗಳು.

ಏನಾದರೊಂದು ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ಕರ್ಮಗಳು 'ನೈಮಿತ್ತಿಕ' ಕರ್ಮಗಳು. ಉದಾ: ಮಗನು ಹುಟ್ಟಿದೊಡನೆ ಮಾಡ

ಬೇಕಾದ ಬಾತೇಷ್ಟಿ ಇಲ್ಲಿ ಪುತ್ರಜನ್ಮವೇ ಸಿಮಿತ್ತವು; ಬಾತೇಷ್ಟಿಯೇ ಸೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮವು. ಬಾತೇಷ್ಟಿ ಎಂಬುವದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಯಜ್ಞದ ಹೆಸರು.

ಇವುಗಳ ಸುಲಭ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಿಗಾಗಿ ಸೇವಾಂತನಾರದ ಇನೆಯ ಬಿಡುವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಪುಟ ೧೧:— ಪ್ರಾರಬ್ಧ ಕರ್ಮ.

ದೈವ, ಮಣೀಬರಹ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಎಲ್ಲರ ಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟು. 'ಪ್ರಾರಬ್ಧ' ವೆಂದೂ ನಾವು ಅದಕ್ಕೇ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಎಂದರೆ ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಉಣ್ಣುವದನ್ನೇ ಪ್ರಾರಬ್ಧವೆಂದು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆ ಶಬ್ದದ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ವಿಷಿತವು. 'ಪ್ರಾರಬ್ಧ' ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಪ್ರ : ಆರಬ್ಧವೆಂಬ ಎರಡು ಅವಯವಗಳಿವೆ. 'ತೀವ್ರತೆಯಿಂದ ಸುರುವಾದದ್ದು' ಎಂದು ಅದರ ಅರ್ಥವು. ಎಂದರೆ ಯಾವ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನು ಉಣ್ಣುತ್ತಿಕ್ಕೆ ನಾವು ಸುರುವು ಮಾಡಿರುವೆವೋ ಆ ಕರ್ಮಗಳೆಂದು ಈ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾಗುವದು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಾಗಿವೆ. ಒಂದನೆಯ ಪಕ್ಷದಂತೆ ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಒಂದು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳ ಬಟು ಫಲವೆಂದೇ ಈ ಜನ್ಮವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಜನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಸಂಚಿತ ಕರ್ಮವೆಂಬದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಅದರ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಉಂಡು ತೀರಿಸಲೇಬೇಕಾಗುವದು. ಇದಕ್ಕೆ **ಐಕಛವಿಕ** ಪಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು. ಆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾದರೂ ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೆಚ್ಚು ರೂಢಿಯೊಳಗಿದ್ದ ಇನ್ನೊಂದು ಪಕ್ಷದಂತೆ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮ ಬೇರೆ, ಸಂಚಿತ ಕರ್ಮ ಬೇರೆ. ನಾನು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಷ್ಟೆ. ಅವುಗಳ ಫಲವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಕಿಂಚುನಾ, ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ ಫಲಗಳೇ ಸಿಕ್ಕುವಂತಿರುವವು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ನಾನು ಮಾಡಿದ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳ

ಫಲಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಬಂದೇ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಉಣ್ಣುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಉದಾ: ಬಂದು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಕತ್ತೆಯಾಗಿ ತಿರುಗುವ ಫಲವಿರುವದೆಂದೂ, ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಅರಸನಾಗಿ ಪಲ್ಲಕ್ಕಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡುವ ಫಲವಿರುವದೆಂದೂ, ಇಂತಹ ಎರಡೂ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಾನು ಇದೇ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವೆನೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವ. ನನಗೆ ಮುಂದಿನ ಬಂದೇ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಇವೆರಡನ್ನೂ ತೀರಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಾನು ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದೊಳಗೆ ಅರಸನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದರೆ, ಕತ್ತೆಯಾಗಿ ತಿರುಗಬೇಕಾದ ಫಲವು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯುವದು. ಹೀಗೆ ಯಾವ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲಗಳು ಉಳಿಯುತ್ತ ಹೋಗುವವೋ, ಅವೇ ಸಂಚಿತ ಕರ್ಮಗಳೆನಿಸುವವು. ಸಂಸಾರವು ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಂಚಿತ ಕರ್ಮಗಳಾದರೂ ಅನಂತವೇ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಫಲೋನ್ಮುಖವಾಗಿರುವ ಕರ್ಮಗಳ ಬಟ್ಟು ಫಲವೆಂದು ನಮಗೆ ಬಂದೊಂದು ಯೋನಿಯಲ್ಲಿ ಜನ್ಮವಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಈಗಿನ ಜನ್ಮವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವ ಸಂಚಿತಕರ್ಮಗಳೊಳಗಿನ ಯಾವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕರ್ಮಗಳಿರುವವೋ, ಅವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವೆಂದು ಹೆಸರು. ಅವುಗಳ ಫಲವನ್ನು ನಾವು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಉಣ್ಣಬೇಕಾದರೂ, ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೊಸದಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವೇ ಇದ್ದೇವೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪುಟ ೧೨:— ವೇದದ ಅಷ್ಟೈಲ್ಲದೆಯೇ ಮಾಡಿದ ಪಾಠಲೌಕಿಕ

ಕರ್ಮವು ವ್ಯರ್ಥವು.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಿಯು ಪ್ರತಿಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿಗೂ ದುಃಖ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವದೆಂಬ ಮಾತು ನಿರ್ವಿವಾದವು. ಆದರೆ ಈ ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿಗೂ, ದುಃಖಪರಿಹಾರಕ್ಕೂ ಸಾಧನಗಳಾವವು, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಈ ಲೋಕದೊಳಗಿನ ಸುಖ-ಪ್ರಾಪ್ತಿ-ದುಃಖಪರಿಹಾರಕ ಸಾಧನಗಳೆಂದೂ, ಪರಲೋಕದೊಳಗಿನ ಸುಖ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ದುಃಖಪರಿಹಾರಕ ಸಾಧನಗಳೆಂದೂ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ತರವು. ಈ ಲೋಕದೊಳಗಿನ ಸಾಧನಗಳು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವಂತಹ ಮಾತು. ಉದಾ: ಇಹಲೋಕಸುಖಕ್ಕೆ

ದುಡ್ಡು ಅವಶ್ಯಕವೆಂಬುವದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ಮಾತು. ಹಾಗೆಯೇ ಚಳಿಯಾದಾಗ, ಬಿಂಕಿಯನ್ನು ಕಾಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಅಥವಾ ಉಣ್ಣೆಯ ವಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಧರಿಸಬೇಕೆಂಬದಾದರೂ ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದ ವಿಷಯ. ಹೂವಿನ ಮಾಲೆ, ಚಂದನ, ಸ್ತ್ರೀ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಸುಖಸಾಧನಗಳು ಮತ್ತು ದುಃಖನಾಶಕಗಳು. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನದಿಂದ ತಾವಾ ಗಿಯೇ ಗೊತ್ತಾಗಬಹುದಾದ ಐಹಿಕ ಸಾಧನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವೇದವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಮಾತುಪ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದಿರುವರಾದುದರಿಂದ, ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಶೇಳಿ, ನಾನೇಕೆ ಚರ್ವಿತಚರ್ವಣ ಮಾಡಲಿ, ಎಂದು ತಿಳಿದು ವೇದವು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಸುಮ್ಮ ನಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಇಹಲೋಕದ ಬಗ್ಗೆ ಆಯಿತು ಈ ಮಾತು, ಪರಲೋಕದ ಸಂಗತಿಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಿಗಲಾರದ ವಸ್ತುಗಳು. ಪರಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನೋಡಿದವರಾರು? ಇನ್ನು, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಾದ ಗುರುತುಗಳಿಂದ ಅನುಮಾನವು ಶಕ್ಯವಷ್ಟೇ? ಆದರೆ ಇಂತಹ ಸುಲಭ ವಾದ ಗುರುತುಗಳಾದರೂ ಯಾವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಊಹೆಯೂ ಅಲ್ಲಿ ಕುಂಟವೇ. ಮತ್ತು ಊಹೆಗೇನು ನಿಶ್ಚಿತ ತುದಿಮೊದಲುಗಳಿವೆಯೇ? ಬರಿಯ ಊಹೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಲ್ಲದಾದರೆ, ಬೇಕುಬೇಕಾದವರು ಬೇಕುಬೇಕಾದಂತೆ ಊಹಿಸಬಹುದು. ಒಂದೇ ಮಾತಿನ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನರು ತೀರ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ತರ್ಕಮಾಡುತ್ತಿರುವದನ್ನು ನಾವು ಸಹಜ ವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಪಾರಲೌಕಿಕ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಎಂತೆಯೇ ಐಹಿಕ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ವೇದವು ವಿಚಾರಮಾಡದೆ, ಪಾರಲೌಕಿಕ ಸಾಧನಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಅದು ಮುಖ್ಯ ವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ ಪರಲೋಕವು ಇಂತಿಂತಹದು, ಸ್ವರ್ಗಸುಖಗಳು ಇಂತಿಂತಹವು, ಸರಕದುಃಖಗಳು ಇಂತಿಂತಹವು, ಎಂಬ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ಸ್ವರ್ಗಸುಖಗಳು ಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ ಇಂತಿಂತಹ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರಿ, ಸರಕ ದುಃಖಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದಿದ್ದರೆ

ಇಂತಿಂತಹ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಡಿರಿ, ಎಂದು ವೇದವು ನಮಗೆ ಕನಿಕರ ದಿಂದ ಬುದ್ಧಿವಾದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕವು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ.

प्रत्यक्षेण'नुमित्या वा यस्तूपायां न बुध्यते ।

एनं विदन्ति वेदेन तस्माद्विदस्य वेदता ॥

ಹೀಗೆ ಐಹಿಕ ಸಾಧನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವೇದವು ಸುಮ್ಮನಾಗಿದ್ದರೂ, ಐಹಿಕವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಮ್ಮ ಪ್ರಸ್ಪತ್ತಿಯು ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ಲಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾದರೂ ವೇದವು ಸುಮ್ಮನಿದ್ದರೂ, ಬ್ಲಾಸ ಪ್ರಸ್ಪತ್ತಿಯು ಆಗಬಹುದಲ್ಲ ! ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಅದರ ಅದೂ ತಪ್ಪೆಂದು ಕರ್ಮವಾದಿಯ ಅಂದೋಣ. ಪಾರಲೌಕಿಕ ಫಲವು ಸಿಕ್ಕಬೇಕೆಂದು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆಲ್ಲ ವೇದದ ಆಧಾರ ವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ, ಆ ಫಲವು ಸಿಕ್ಕೀತೇ ಹೊರತು ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ವ್ಯರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಪುಟ ೧೩: — ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾಪದವು ಅವಶ್ಯಕವು.

ವಾಕ್ಯವು ಪದಗಳಿಂದಾಗುತ್ತದಷ್ಟೇ? ಸಾಹಿತ್ಯದರ್ಪಣದಲ್ಲಿ “ವಾಕ್ಯಂ ಸ್ವಾದೋಗ್ಯತಾಕಾಂಕ್ಷಾ ಸತ್ತಿಯುಕ್ತಃ ಪದೋಚ್ಚಯಃ” (೨-೧.) ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅಭಿಧಾವೃತ್ತಿಮಾತ್ಮಕಾ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ‘ಸಾಕಾಂ ಕ್ಷಾಣಾಂ ಪದಾನಾಂ ಅನೇಕಾನಾಂ ಸಮೂಹೋ ವಾಕ್ಯಮ್” ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ‘ವಾಕ್ಯಂ ಪದಸಮೂಹಃ’ ಎಂದು ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿಯೂ, ‘ವಾಕ್ಯಂ ತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷಾಯೋಗ್ಯತಾ ಸಂನಿಧಿಮತಾಂ ಪದಾನಾಂಸಮೂಹಃ’ ಎಂದು ತರ್ಕಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ. ಇದೆಲ್ಲದರ ಸಾರಾಂಶವಿಷ್ಟೇ; ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ಸಂಶಯ ವಿಸರೀತ ಭಾವನೆಗಳು ಬರದಂತೆಯೂ, ಅರ್ಥವು ಪೂರ್ಣವಾಗುವಂತೆಯೂ ಯಾವ ಪದಗಳ ಸಮೂಹವು ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೋ ಅದೇ ವಾಕ್ಯವು.

ಇನ್ನು ಪದಗಳಾದರೂ ವರ್ಣ ಅಥವಾ ಅಕ್ಷರಗಳಿಂದಾಗಿರುವ
ನೆಂಬದೂ ಸಹಜವೇ ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ. "ವರ್ಣಾಃ ಪದಂ ಪ್ರಯೋಗಾ
ಹಾರ್ನನಂತಿತ್ಯೇಕಾರ್ಥ ಬೋಧಕಾಃ" ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವರ್ಣದಲ್ಲಿ (೨-೨)
ಹೇಳಿದೆ. 'ತೇ (ವರ್ಣಾಃ) ವಿಭಕ್ತ್ಯಂತಾಃ ಪದಮ್' ಎಂದು ನ್ಯಾಯ
ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ (೨-೨-೬೦), 'ಸುಪ್ತಿ ಓಂ ತಂ ಪದಮ್' ಎಂದು ಪಾಣಿ
ನಯ ಅಷ್ಟಾಧ್ಯಾಯಿಯಲ್ಲಿಯೂ (೧-೪-೧೪), 'ರಕ್ತಂ ಪದಂ' ಎಂದು
ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿಯೂ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದಲ್ಲದರ ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ
ಪದಗಳೊಳಗಿನ ಅಕ್ಷರಗಳು ಇದೇ ಕ್ರಮದಿಂದಲೇ ಏಕೆ ಇರಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ
ರೂಢಿಯ ಹೊರತು ಬೇರೆ ನಿಯಮವೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಪದಗಳು ನಮ್ಮ
ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವಂತಹವಿರುವವಲ್ಲದೆ, ಒಂದು ಅರ್ಥ
ವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ.

ಪದಗಳಿಗೂ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇನು? ವಾಕ್ಯವು ಮೊದಲೋ
ಪದಗಳು ಮೊದಲೋ? ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪದಗಳು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ
ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಬಲ್ಲವೇ?—ಎಂಬವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ
ವಾದಗ್ರಸ್ತವಿವಯವು. ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ಪದಗಳ ಶುದ್ಧ ಪ್ರಾತಿಪದಿಕ
ರೂಪವು ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ಕೆಲವುನಾ, ಕಾರಕವಿಭಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದ
ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪ್ರಾತಿಪದಿಕಗಳೇ ಪದಗಳೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.
ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಲೆಕ್ಕಣಿಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ. ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೇ
'ಲೆಕ್ಕಣಿಕೆ' ಎಂಬ ರೂಪವು ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ಲೆಕ್ಕಣಿಕೆಯು,
ಲೆಕ್ಕಣಿಕೆಯನ್ನು, ಲೆಕ್ಕಣಿಕೆಯಿಂದ ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ವಿಭಕ್ತಿ ಪ್ರತ್ಯಯ
ಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡೇ ಆ ಶಬ್ದವು ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು
ಈ ವಿಭಕ್ತಿ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದಿಲ್ಲ ಒಂದು ತರದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧ
ವಾಗಿಯೇ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಪ್ರಥಮೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃ
ವಾಗಿಯೂ, ದ್ವಿತೀಯೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವಾಗಿಯೂ, ತೃತೀಯೆಯಲ್ಲಿ ಕರಣ
ವಾಗಿಯೂ, ಇನ್ನೂ ಉಳಿದ ವಿಭಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತರವಾಗಿಯೂ,
ಅಂತೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ತರದಿಂದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿತವಾಗಿಯೇ

ಇರುವದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಆದುದರಿಂದ ಲೆಕ್ಕಣಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಆಯಾ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಬೋಧಿತವಾಗುವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವಂತೆ ಕಂಡರೂ, ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ನಾವು ಆ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಕಲಿಯುವಾಗ ಆಯಾ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಯೇ ಕಲಿಯುತ್ತೇವೆ. ಕೂಸು ಹೊಸದಾಗಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವಾಗ ಏನು ಮಾಡುತ್ತದೆ? ಹಿರಿಯರು ತಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಶಬ್ದಗಳ ಮೂಲಕ ನಡಿಸುತ್ತಾಂಷ್ಟೇ? ಕೂಸು ಆಗ ಅವರು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ವಿಧ್ಯರ್ಥಕ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ತುಲನೆಮಾಡಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಮೂಲಕ, ಇಂತಹ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಅರ್ಥವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿರಿಯನೊಬ್ಬನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ 'ಗಾಸು' ಅನಯ ' ಆಕಳವನ್ನು ತಾ' - ಎಂದು ಹೇಳಿದೊಡನೆ, ಅವನು ಆಕಳವನ್ನು ತರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಹಿರಿಯನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ' ಅಶ್ವಂ ಅನಯ ' ಎಂದೊಡನೆ ಅವನು ಕುದುರೆಯನ್ನು ತರುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ 'ಅನಯ' ಎಂದರೆ 'ತರುವದು' ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಆ ಕೂಸು ಕಲಿಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ' ಗಾಮಾನಯ ' ಮತ್ತು ' ಗಾಂಬಧಾನ ' ಎಂಬ ಹಿರಿಯನ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಅವುಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ ಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ, ' ಗಾಂ ' ಎಂದರೆ ' ಆಕಳ'ವೆಂದು ಕೂಸು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇತ್ಯರ್ಥವೇನೆಂದರೆ- ಪದಗಳು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲಾರವು. ಎಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಿಧ್ಯರ್ಥಕ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅವಕ್ಕೆ ಏನೂ ಅರ್ಥವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಎಂತೆಯೇ ಪ್ರಭಾಕರರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ, ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪದಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅನ್ವಿತವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ವಿಧ್ಯರ್ಥಕ ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ವ್ಯಾಕರಣದ ನಿಯಮಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ ಅವು ಬಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳಿಂದ ಆಯಾ ಅರ್ಥವು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ **ಅನ್ವಿತವಾದ** ಅಥವಾ **ಅನ್ವಿತಾಭಿದಾನವಾದ**ವೆಂದು ಹೆಸರು. ' ಅನ್ವಿತ'ವೆಂದರೆ 'ವ್ಯಾಕರಣದ ನಿಯಮಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವ' ಎಂದು ಅರ್ಥವು. ಮತ್ತು 'ಅಭಿಧಾನ'ವೆಂದರೆ 'ಅರ್ಥ'ವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ

ಅನ್ವಿತವಾದ ಅಥವಾ ಅನ್ವಿತಾಭಿಧಾನವಾದವೆಂದರೆ ವ್ಯಾಕರಣದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಿಯಮಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ, ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಪದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವದೆಂದೂ, ಹಾಗೆ ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನೂ ಆ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಜಿಟ್ಟು ಪದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲಿಂದೂ ಹೇಳುವವಾದವೆಂಬದು ಸುಲಭವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಹೀಗೆ ಪ್ರಭಾಕರರು 'ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾಪದವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕು' ಎಂಬಷ್ಟೇ ಹೇಳದೆ, ಆ ಕ್ರಿಯಾಪದವು "ಕುರ್ಯಾತ್, ಕ್ರಿಯೇತ, ಕರ್ತವ್ಯಂ ಭವೇತ್ ಸ್ಥಾಪಿತಪಂಚಮಂ" ಎಂದು ಮೊದಲಾದ ಐದರಲ್ಲೊಂದು ರೂಪವನ್ನೇ ಹೊಂದಿರಬೇಕಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಅವರು ವೇದವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಪರವೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಅವರ ಅಂಶೋದ್ಧೇಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಲ್ಲದಾದ ಪುತಿಯೊಂದು ವಾಕ್ಯವೂ ಅಸ್ಥಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗದ ಮೊಸ ವಿಷಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕಲ್ಲವೇ? ವೇದದ ವಿಷಯವಂತೂ ಪಾರಲೌಕಿಕ ಸುಖಸಾಧಕ ಮತ್ತು ದುಃಖನಾಶಕ ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವದಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ ಇಂತಿಂತಹ ಸುಖವನ್ನು ಬಯಸುವವನು ಇಂತಿಂತಹ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು, ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ವೇದವು ಬರೆದಿಲ್ಲೊಂದು ಕರ್ಮವನ್ನೇ ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಅನುಷ್ಠಾನವನ್ನು ವಿಧಿಸದ ಯಾವ ವೇದವಾಕ್ಯವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.

ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ: ವೇದವೆಂದರೆ ಪದ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮೂಹವೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಪದಗಳು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಾದ ಹೊರತು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲಾರವು. ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಜಿಟ್ಟು ಅವು ಇರುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಾಕ್ಯಕ್ಕಾದರೂ ಕ್ರಿಯಾಪದವು ಅವಶ್ಯವೇ. ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಹುದಾದ ವಾಕ್ಯವಂತೂ ಅನುಷ್ಠಾನಪರವಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದದಿಂದಲೇ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರಬೇಕಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ವೇದದೊಳಗಿನ ಪದಗಳಾಗಲಿ, ವಾಕ್ಯಗಳಾಗಲಿ

ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿಸಲಾರವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸೈ. ಸಿ. ಯು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತೇ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ವೇದಾಂತಗೋಳಗೆ 'ಎಷೋಸ್ತು ಪರಮ ಅನಂದಃ', 'ಅಚರಮಮರಂ', 'ಅಭಯಮ್', 'ಅಶೋಕಮ್' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಪದವಿದ್ದು ದೇ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ', 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಅಸಿ', 'ಅಸ್ಮಿ' ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳಿದ್ದರೂ, ಅವು ಅಲ್ಲಿ ಅನಪೇಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವು ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ನಡೆಯುವಂತಿದೆ. ಅದುದರಿಂದ ವೇದಾಂತಗೋಳ ಗಿನ ಇಂತಹ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಬರೇ ಅರ್ಥವಾದವೆಂದು ನಂಬಿ, ಈ ಸಂದರ್ಭ ಗಳಲ್ಲಿ 'ಮಾಡಬೇಕು, ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು, ಆಗಲಿ, ಆಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಪರವಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬದು ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದುದ ರಿಂದ ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದು ಪ್ರಭಾಕರರ ಪೂರ್ವಾಪಕ್ಷವಿರುತ್ತ ದೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಸಂಗತಿ ಗಳನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಈ ಶ್ಲೋಕದೊಳಗಿನ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ಮರ್ಪವೇ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಾರದೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರಿದ್ದರಿಂದ, ಈ ಬಗ್ಗೆ ಇಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಬರೆಯಬೇಕೆ *.

ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕುಮಾರಿಲನ ಪಕ್ಷದವರು ಹೇಳುವದೇ ನೆಂದರೆ: ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರು ತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಕ್ರಿಯಾಪರವಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದವೆಂದ ಕೂಡಿದ ವಾಕ್ಯಗಳೊಳಗಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು ತಪ್ಪು. ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹುಡುಗರು ಹೊಸ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರಾಭಾ

* ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ಮುಖನಿಗಾಗಿ ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದ ೧ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೦೮-೧೦೯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಅದರ ಮುಖನಿಗಾಗಿ ಅವೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೮೦-೨೮೩ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಕರರು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಲಿಯುವರೆಂಬದು ನಿಜವಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳನ್ನು ವರು ಬೇರೆ ಎಷ್ಟೋ ರೀತಿಗಳಿಂದಲೂ ಕಲಿಯಬಹುದು. ನಾಗೇಶಭಟ್ಟರ ಪರಮಲಭ್ಯಮಂಜೂಷಾ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ೧೪೫ನೆಯ ಪುಟದ ಮೇಲೆ ಉದ್ಘಾತವಾದ ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಂತು ಬೀತಿಯಿಂದ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ.

ಶಕ್ತಿಪ್ರಹಂ ವ್ಯಾಕರಣೋಪಮಾನಕೋಶಾಸತ್ಯವಾಕ್ಯಾದ್ವಯವಹಾರತಃ ।

ವಾಕ್ಯಸ್ಯ ಶೋಷಾಢ್ವಿತೀರ್ವದಂತಿ ಸಾಂಧ್ಯತಃ ಸಿದ್ಧಪದಸ್ಯ ವೃದ್ಧಾಃ ॥

ಅಲಂಕಾರ ಶೇಖರವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದ ೯ನೆಯ ಪುಟದ ಮೇಲಿರುವ

ಸಾ (ಶಕ್ತಿಃ) ಚ ಕೋಶವ್ಯಾಕರಣಾಲೋಕ್ತಿ ವಾಕ್ಯಶೋಷೋಪಮಾದಿತಃ ।

ಪ್ರಸಿದ್ಧಪದಸಂಬಂಧಾತ್ ವ್ಯವಹಾರಾಚ್ಚ ಬ್ರೂಯತೇ ॥

ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮಾತನ್ನೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಿಂದ ಪದಗಳು ಅರ್ಥವತ್ತಾಗುವ ಹೊದಲು ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ಕೂಡಲೇಬೇಕಾಗುವದೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಅಸಮರ್ಪಕವಲ್ಲವೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಪದಗಳೆಲ್ಲ ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡರೆ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಗಳಿಂದ ಬೋಧಿತವಾಗುವ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅರ್ಥಗಳೆಲ್ಲ ಕೂಡಿ ಒಂದು ಸಂಯುಕ್ತವಾದ, ಸುಸಂಬದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಬಟ್ಟೆಸಮೇಲೆ ಆಯಾ ಪದಗಳ ನಡುವೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗುವುದೆಂದು ಭಾಟ್ಟರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಅವರ ವಾದಕ್ಕೆ ಅಭಿಹಿತಾನ್ವಯವಾದವೆಂದು ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅವರು ವಾಚ್ಯಾರ್ಥದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಬಹುಬಹುತಾರೆ. ನೈಯಾಯಿಕರಿಗೂ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೂ ಈ ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥವು ಸಮ್ಮತವಿರುವದೆಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿನ ವರ್ಣನಾರೂಪ ಬ್ಲಾಸನವು ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ಭಾಟ್ಟರು ಏಕೆ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆಂಬದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ. ಪದಗಳಿಗೆ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗನವಾಗದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅರ್ಥಗಳಿರುವದೆಂದು ಒಮ್ಮೆ ಒಪ್ಪಿದಮೇಲೆ ಅಧಯಂ, ಅಶೋಕಂ, ಅಜರ

ಮಮರಂ, ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳೆಲ್ಲ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನೇ ವರ್ಣಿಸುವವೆಂದು ಒಡಂಬಡಲೇ ಬೇಕಾಗುವದು.

ಪ್ರಾಭಾಕರರಿಗೆ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರದ ಸಾರವಿಷ್ಟೇ: ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾಪದವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಸಮ್ಮತವೇ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅಸಿ, ಅಸಿ, ಅಸ್ಮಿ ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಾದರೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೊದಿದ ಮೇಲೆ ಮುಂದೆ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳನ್ನೇ ಅಂಥಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಅನ್ಯಾಯವಾಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಉಪಕ್ರಮೋಪಸಂಹಾರ ಮೊದಲಾದ ಅಂಗಗಳಿಂದ ವೇದಾಂತದ ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದೆಂಬದು ಸ್ಫುಟವಾಗಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಿತವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದಮೇಲೆ, ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು.

ಪುಟ:— ೧೫ ಕರ್ಮಸಾಧ್ಯಫಲಗಳು ನಾಲ್ಕು.

ಉತ್ಪತ್ತಿ, ವಿಕೃತಿ, ಆಪ್ತಿ, ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬವು.

ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಕೊಡವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ—ಉತ್ಪತ್ತಿ.

ಹಾಲಿನಿಂದ ಮೊಸರಾಗುತ್ತದೆ—ವಿಕೃತಿ.

ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾನು ದೊರಕಿಸುತ್ತೇನೆ—ಆಪ್ತಿ.

ಕನ್ನಡಿಯ ಮೇಲಿನ ದೂಳವನ್ನು ಒರಿಸಿದರೆ, ಮೋರೆಯು

ಕಾಣಹುತ್ತದೆ—ಸಂಸ್ಕೃತಿ.

ಉತ್ಪತ್ತಿ, ವಿಕೃತಿಗಳು ಎಂದೂ ನಿತ್ಯವಾಗಲಾರವು; ಕೊಡವೂ ನಿತ್ಯವಲ್ಲ, ಮೊಸರೂ ನಿತ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ನಿತ್ಯವು. ಆದುದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಕರ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟಬಹುದಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಅಥವಾ ವಿಕೃತಿ ಎಂಬ ಕಾರ್ಯವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಿಷ್ಕಾರೂಪ ಮೋಕ್ಷವು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಆತ್ಮನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ. ಆದುದರಿಂದ ಆಪ್ತಿಯೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ದೊರಕಿಸಬೇಕೆನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯ ವಸ್ತುವಿನೊಳಗಿನ ದೋಷಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕುವುದರಿಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಮೊಸ ಗುಣಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸುವುದರಿಂದಾಗಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡಿಯನ್ನು ಒರಿಸುವದು, ಅಥವಾ ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಗೊಂಬೆಗಳಿಗೆ ಬಣ್ಣಕೊಡುವದು ಮೊದಲಾದವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳೂ ಇಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಮೊಸ ಗುಣಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿಯಾದ ಪರಿವರ್ಣನಗ್ನವು. ಆದರೆ ಅಧಾರದಿಂದಲೇ ಉಳಿದಿಲ್ಲವಸ್ತುಗಳಿರುವುದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ ಹಿತವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ವಸ್ತುವಿರುವವೇ ಶಕ್ತ್ಯಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಹಿತದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಇಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅನುಭವವೇ ಸರಿ. ಆದುದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬ ಕರ್ಮಕಾರ್ಯವೂ ಆಗಲಾರದು.

ಕರ್ಮದಿಂದಾಗತಕ್ಕ ಕಾರ್ಯಗಳು ಇವೇ ನಾಲ್ಕು. ಆದುದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಕರ್ಮಸಾಧ್ಯವಲ್ಲೆಂದರ್ಥ. ಇದರ ವಿಶೇಷ ಚರ್ಚೆಯು ಶಾಂಕರಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (೧-೧-೪) ಬಂದಿದೆ. ಸೈಷ್ಠ್ಯಮರ್ಘಸಿದ್ಧಿಯ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.

ಪುಟ ೧೬:— ಎಲ್ಲ ಕೂಡಿ ಒಂದೇ ಕರ್ಮವಾಗಬೇಕಾಗುವದು.

ಮೋಕ್ಷವು ಕರ್ಮಸಾಧ್ಯವಲ್ಲೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿತು. ಇನ್ನು, ಒಂದು ವೇಳೆ ಮೋಕ್ಷವು ಕರ್ಮಸಾಧ್ಯವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ, ಅದು ಒಂದು ಕರ್ಮದಿಂದಲೋ, ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೋ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು; ಒಂದೇ ಕರ್ಮದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವಂತಿದ್ದರೆ, ಕರ್ಮವಾದಿಗಳು ಅದನ್ನೇ, ವಾಪ, ಎಲ್ಲರ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಬಿಡಬಾರದೇ? ಎಂದರೆ ಅದೊಂದೇ ಕರ್ಮಮಾಡಿ ಎಲ್ಲರೂ ಮುಕ್ತರಾಗಿ ಬಿಡಬಹುದು! ಆದರೆ ಇಂತಹ ಕರ್ಮವನ್ನು ಕರ್ಮವಾದಿಯು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದು ಶಕ್ತಿಯಿದೆಯೇ? ಇನ್ನು, ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೂ ಬಿಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವು

ಬೋಧಕನಾದ, ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಅದೂ ತಪ್ಪೇ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬುದು ಒಂದೇ ಫಲವು. ಫಲವು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಕರ್ಮವಾದರೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರಬೇಕಾಗುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಒಂದೊಂದೇ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದೇ ಫಲವಾದರೆ, ಒಂದೊಂದೇ ಫಲವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೇ ಕರ್ಮವಿರಬೇಕೆಂಬದೂ ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತವಾದ ಮಾತು. ಆದುದರಿಂದ ಅವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳು ಕೂಡಿ ಒಂದೇ ಕರ್ಮವಾಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಕರ್ಮವಾದಿಯು ಅನಲಂಬಿಸುವ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದೇ ಫಲವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಪುಟ ೧೬:— ಪಾರಿಶೇಷ್ಯನ್ಯಾಯ.

ಕರ್ಮಕಾಂಡದೊಳಗೆ ಕೆಲವೆಡೆಗೆ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಫಲಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಕೆಲವೆಡೆಗೆ ತಿಳಿಸಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲವೋ, ಅಂಥಲ್ಲಿ ಆ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಫಲವಾವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಜೈಮಿನಿ ಮಹರ್ಷಿಗಳು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ, ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಫಲವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲವೋ, ಅಂತಹ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸ್ವರ್ಗವೆಂಬುದೇ ಫಲವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ 'ಪಾರಿಶೇಷ್ಯ ನ್ಯಾಯ'ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಎಂದರೆ ಫಲವು ಹೇಳಲ್ಪಡದಿರುವ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆಲ್ಲ (ಇವೇ ಪರಿಶೇಷ ಕರ್ಮಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು.) ನಿರಪದವಾಗಿ ಸ್ವರ್ಗವೇ ಫಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಕರ್ಮವಾದಿಯು ಈ ನ್ಯಾಯದ ಆಧಾರದಿಂದ ಹೀಗೆ ವಾದಿಸಬಹುದು; ಕೆಲವು ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಫಲವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ; ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಫಲವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲವೋ ಅಂತಹ ಕರ್ಮವೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದರೆ ಇದೂ ತಪ್ಪಾದುದೆಂದೇ ಅನೇಕರು ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಪುಟ ೧೭:— ಅತ್ತೆಯ ಒಣ ದೊಡ್ಡಿಸಿಕೆ.

ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆ ಸೊಸೆಯರು ಇರುವರು. ಭಿಕ್ಷುಕನೊಬ್ಬನು ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ಸೊಸೆಯು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಕಸಗೂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಅವಳು ಅತ್ತೆಯನ್ನು ಕೇಳದೆ ತಾನೇ 'ಅಪ್ಪಾ, ಈಗ ಏನೂ ಇಲ್ಲ; ಮುಂದಕ್ಕೆ ಸಾಗು' ಎಂದು ಹೇಳಿಬಿಡುವಳು. ಆದರೆ ಮನೆಯೊಳಗೆ ತಾನೇ ಹಿರಿಯ ಕಾದುದರಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಕೇಳದೆ ಸೊಸೆಯು ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದುದು ಅತ್ತೆಯ ಮನಸಿಗೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆಕೆಯು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಭಿಕ್ಷುಕನನ್ನು ತಿರುಗಿ ಕರೆದು, 'ಅಪ್ಪಾ, ಏನೂ ಇಲ್ಲ; ಮುಂದೆ ಸಾಗು' ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಅವನ್ನೇ ತಾನು ಹೇಳಿ, ತನ್ನ ಹಿರಿಯತನವನ್ನು ತೋರಿಸುವಳು.

ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆಯ ಮಾತು ನಿರರ್ಥಕವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ದುರಭಿಮಾನದಿಂದ ಕೇವಲ ತನ್ನ ದೊಡ್ಡಿಸಿಕೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿ ತೃಪ್ತಳಾದಳು. ಹಾಗೆಯೇ, ಕೆಳಗೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಾವು ಹೇಳುವ ಮಾತನ್ನೇ ನೀನು ಹೇಳಲೇನಿಸುವದೆಂದರೆ, ಆ ಅತ್ತೆಯ ಮಾತಿನಂತೆ ವೃಥಾವಾದುದೇ ಸರಿ.

ಪುಟ ೧೯:— ನೊಂದಲೇ ಹಿತಾಹಿತಗಳಿಗಾಗಿ ತೊಳಲುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ.

ಪ್ರತಿಬೊಂದು ಜೀವಿಯು ತನಗೆ ಸುಖವಾಗಬೇಕೆಂದೂ, ದುಃಖವಾಗಬಾರದೆಂದೂ ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. " ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ಯತ್ನಮಾಡು " ದುಃಖವನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳು ಎಂದು ಯಾರೂ ಯಾರಿಗೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಹೀನವಾದ ಪಶುಗಳೂ ಸಹ ಈ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ ಈ ವೃತ್ತಿಯು ನೈಸರ್ಗಿಕವೇ ಎನಾ ಮನುಷ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಿಯ ಹಸಿವು ಇದಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವೇದಶಾಸ್ತ್ರವಾದರೂ ಈ ಮಾತನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲೆಂಬುವುದು ಸಮಂಜಸವೇ (ಕೆಳಗೆ ಒಂನೆಯ ತೋಡಿಕ ನೋಡಿರಿ.)

ಇನ್ನು ಈ ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿ-ದುಃಖ ಪರಿಹಾರ-ಸಾಧನಗಳು ಏಕೆಂದೂ ಪಾರಲೌಕಿಕವೆಂದೂ ಎರಡು ತೆರನಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವೇದವು ಪಾರಲೌಕಿಕ ಸಾಧನಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾತ್ರ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ೧೭ನೆಯ

ಶ್ಲೋಕದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಪಾರಲೌಕಿಕ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ತಾವಾಗಿಯೇ (ವೇದಾಜ್ಞೆಯಿಂದಲ್ಲ.) ತೋಳಲುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ ವೇದವು ಕರುಣೆಯಿಂದ, ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತಾಯಿಯು ಹೇಳುವಂತೆ ಬುದ್ಧಿವಾದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. “ಅಪ್ಪಗಳಿರಾ” ಸುಖದಾಶೆಗೆ ಮರುಳಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಿಕ್ಕ ಸಿಕ್ಕ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ದೀಪದ ಹುಳದಂತೆ ಮುಕ್ತಿಷ್ಟು ದುಃಖಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ತುತ್ತಾಗುವಿರಿ. ಹಾಗೆ ಮಾಡಬೇಡಿರಿ. ನಿಮಗೆ ಈ ಸುಖವೇ ಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ ನಾನು ಹೇಳುವ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯಿರಿ” ಎಂಬುದು ವೇದದ ಸಲಹೆಯು. ಇದಿಷ್ಟೇ ವೇದದ ಕೆಲಸವು. ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿಯೇ ಇಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಅನಿಷ್ಟ ಪರಿಹಾರಗಳಿಗಾಗಿ ಹುದುಗುತ್ತಿರುವ ಜನರಿಗೆ ಪಾರಲೌಕಿಕ ಸುಖಸಾಧನಗಳನ್ನೂ, ದುಃಖನಾಶಕ ಉಪಾಯಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ವೇದದ ಮುಖ್ಯ ಹೇತುವು. ಆದರೆ ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ವೇದವು “ಪಾರಲೌಕಿಕ ಸುಖಗಳು. ಉತ್ತಮವಾದುವು. ನೀವು ಅವುಗಳ ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿರಿ. ನಿಮಗೆ ಅದರಿಂದ ಕಲ್ಯಾಣವಾಗುವದು. ಅದರಿಂದಲೇ ನಿಮ್ಮ ಉದ್ಧಾರವು ” ಎಂದು ಪೊದಲಾಗಿ ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದೆಂದು ಯಾವೂ ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಸ್ವರ್ಗ ಸುಖಗಳಿಗಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನು ಬುದ್ಧಿವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ಅದೇ ಅವನಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗವು ಎಂದು ವೇದವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ತಿರುಗಿ ಕೇಳಿದರೆ, ಕರ್ಮದಿಂದ ದೊರೆಯಬಹುದಾದ ಸುಖಗಳೆಲ್ಲ ಅನಿತ್ಯವೆಂದೂ, ಕನಿಷ್ಠವೆಂದೂ, ಅದುಮಿಂದಲೇ ತ್ಯಾಜ್ಯವೆಂದೂ ವೇದವೇ ಹಲವೆಡೆಗೆ ಕಂಡೋಕ್ಕವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ಸ್ವರ್ಗಸುಖವೇ ಸುಖವು, ಅದು ನಮಗೆ ಬೇಕೇಬೇಕು ಎಂದು ತಿಳಿದ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ “ಹಾಗಾದರೆ, ನಾನು ಹೇಳುವ ಉಪಾಯಗಳನ್ನಾದರೂ ಕೈಕೊಳ್ಳಿ, ಸುಮ್ಮನೇ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಅಡ್ಡದಾರಿ ಹಿಡಿದು ದಣಿಯಬೇಡಿರಿ” ಎಂದಿಷ್ಟೇ ವೇದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಪುಟ ೨೪:— ಕಲ್ಪಕೋಟಿ ವರುಷಗಳ ಮೇಲೆ.

ಮನುಷ್ಯನು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಲ್ಲದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದನೆಂದು ತಿಳಿಯುವ. ಅದಕ್ಕೆ ಫಲವು ಕತ್ತೆಯಾಗಿ ತಿರುಗುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವ.

ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಮನುಷ್ಯನೇ ಆಗಿರುವಾಗ ಈ ಫಲವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಶಕ್ತನಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಮೊದಲು ಅವನು ಕತ್ತೆಯ ದೇವವನ್ನು ಸೇರಿದ ಮೇಲೆ, ಆ ಫಲವನ್ನು ಅವನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೆ ಆ ಕತ್ತೆಯ ಜನ್ಮ ಬರುವ ಮುಂಚೆ, ಫಲೋನ್ಮುಖವಾಗಿರುವ ಬೇರೆ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನಂತೂ ಉಣ್ಣಲೇಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನು ಎಷ್ಟೋ ಜನ್ಮಗಳಮೇಲೆ ಉಣ್ಣಬೇಕಾಗುವದು. ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಉಣ್ಣಬೇಕಾದರೆ ಉಚಿತವಾದ ಆಯಾ ದೇವಾದಿಗಳೂ, ಆಯಾ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕು. ಮತ್ತು ಆ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡೇ ಅಶಕ್ತವಾಗುವದು.

ಪುಟ ೩೪:— ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳು ಎಲ್ಲಿ ಕೂಡುವವು?

ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೇ ಕರ್ಮಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಕಂಬವು ಕಳ್ಳನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೂ 'ಒಂದು ತರದ' ಜ್ಞಾನವೇ. ಈ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಓಟಪೋಗಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಿಂಬಯನಾ, ನಾವು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ, ಮೊದಲು ಅದೇ ಕರ್ಮವನ್ನು, ಹಾಗೆಯೇ ಏಕೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಮನದೊಳಗೆ ವಿಚಾರಣೆ ನಡೆಯುವದು. ಆ ವಿಚಾರಣೆಯನ್ನೇ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇಂತಹ 'ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯ'ವು ಏದಿಗೂ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಪುನೂ ಬಿಡಿಸಲಾರನೆಂದು ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಯಥಾರ್ಥ ನಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳು ಇರುವವೆಂದೂ, ಜೀವನು ಮುಂದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸಬಹುದೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆಯಾ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ 'ಜ್ಞಾನ'ವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ, ಕರ್ಮದೊಳಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ತರದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ಕರ್ಮದೊಳಗೆ ಯಾವನೂ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗಲಾರನು. ಆದರೆ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವದು 'ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯೊಳಗೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುವದು ಸಜವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗಿರದೆ ವಸ್ತುತಃ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ

ಇಲ್ಲಿ ಸಮ್ಮಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನವು; ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನಾಭಾವವಲ್ಲ. 'ಮೂಢ' ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿರಲಾರದೆಂಬದು ನಿರ್ವಿವಾದವು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಇಂತಹ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿದ್ದವನೂ ಕರ್ಮವಾಗುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಳ್ಳನಂತೆ ಕಾಣುವದು ಕಳ್ಳನಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದು ಕಂಬಮಾತ್ರವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆ, ಅದರಿಂದ ಓಡಿಹೋಗಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯು ಹೇಗೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆ ಮನುಷ್ಯನು ಕರ್ಮನಿವೃತ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಪುಟ ೩೬:— ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನ.

ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಯಾವ ತೆರನಾಗಿಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ದರ್ಶನಕಾರರಲ್ಲಿ ಏಕಮತವಿಲ್ಲ. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯದೊಳಗೆ ಆಧುನಿಕ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಲ್ಲಿ (Logicians) ಕೂಡ ಈ ಬಗ್ಗೆ ತೀರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಯಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುವವೆಂಬದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈಗಿನ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ Import of propositions ಎಂಬ ತಲೆಬರಹದ ಕೆಳಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಈಗ ವಿವರಿಸುತ್ತ ಕೂಡುವದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಕುತೂಹಲವುಳ್ಳವರು ಈಗಿನ ಯಾವದಾದರೂ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಪುಸ್ತಕವನ್ನೋದಬೇಕು. ಸೈ. ಸಿ. ಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ವಿಷಯವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವದು ಸರಿಯಾಗಬಹುದು.

ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವು ಎರಡು ರೀತಿಯದಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು; ಒಂದು (೧) ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವದು, ಇನ್ನೊಂದು (೨) ಸಂಸರ್ಗವನ್ನು ಹೇಳುವದು. ಸೈ. ಸಿ. ಯ ಮೇಲಿನ **ಚಂದ್ರಿಕೆಯೆಂಬ** ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ: ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃ, ಕರ್ಮ, ಕ್ರಿಯಾಪದ ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳಿರುವವಷ್ಟೇ? ಇವುಗಳಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥ ಅಥವಾ ವಸ್ತುಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿರುವವೆಂದು ಯಾವ

ವಾಕ್ಯವು ತೋರಿಸುವದೋ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಭೇದವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ನಡುವೆ ಭೇದವಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾ: 'ರಾಮನು ರಾಮನ ಶಿರವನ್ನು ಬಾಣದಿಂದ ಕತ್ತರಿಸಿದನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ. ಇಲ್ಲಿ ರಾಮ, ರಾಮಣ, ಶಿರ, ಬಾಣ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವವೆಂಬುದು ಈ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಭಕ್ತಿಪ್ರತ್ಯಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೂ, ಅವೆಲ್ಲ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಒಂದೇ ಸಂಜೋಧವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಂದು ನಮಗೆ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಆ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳೆಲ್ಲ ಕೂಡಿ, ಸಂಸರ್ಗದೊಳಗಿನಂತೆ, ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿಸುವವಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಭೇದಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಏನೂ ಒಂದು ವಿಧವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಉದಾ: 'ಅದು ಸುಂದರವಾದ, ಸುವಾಸಿತವಾದ ಗುಲಾಬೀ ಹೂ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೇ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಅದುದರಿಂದ ಈ ಪದಗಳ ನಡುವೆ 'ಸಂಸರ್ಗ'ವೆಂದರೆ ಕೂಡುವಿಕೆಯಿಂದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದು ಸಂಸರ್ಗಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದೊಳಗಿನ ಬೇಕಾದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ, ಅದರ ಅರ್ಥವು ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೂ ಒಂದು ಇರಲೇಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳೂ ಭೇದಸಂಬಂಧವನ್ನಾಗಲಿ, ಅಭೇದಸಂಬಂಧವನ್ನಾಗಲಿ ತೋರಿಸಲೇಬೇಕು. ಇವುಗಳ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥವೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಈ ಅರ್ಥಗಳು ಸ್ಥಿ. ಸ. ಕಾರರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿರುವಂತೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ವೈ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಭೇದ ಮತ್ತು ಸಂಸರ್ಗಶಬ್ದಗಳು ವ್ಯಾಕರಣಮಹಾಭಾಷ್ಯ ಹಾಗೂ ಶಾಬರಭಾಷ್ಯಗಳಂತಹ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಿ

ಆ ಶಬ್ದಗಳು ಈ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಪ್ರೋ-
ಹರಿಯಣ್ಣನವರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ಸೈ. ಸಿ. ಯೊಳಗೆ ೩ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ
೨೩ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಶಬ್ದಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ
ವಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು, ಚಂದ್ರಿಕೆಯ ಅರ್ಥಗಳ
ಲ್ಲಿಯೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವರೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ
ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದೆಂದು ಆ ಪಂಡಿತರ ಆಶಯವದೆ. ಹಾಗಾದರೆ
ಸುರೇಶ್ವರರು ಆ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ?
ಎಂದು ವಾಚಕರು ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯು-
ವಂತೆ ಉತ್ತರಕೊಡಬೇಕಾದರೆ, ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನೇ ಬರೆಯಬೇಕಾಗು-
ವುತಿರುವದರಿಂದ, ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಜೀರ್ಣಿಸುವದೇ ಬಕಿತು.
ಅದರಿಂದ ವಾಚಕರ ತಲೆಯೂ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಜೀರ್ಣವಹುದು. ಅದುದರಿಂದ
ಚಂದ್ರಿಕಾರರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿ,
ಮುಂದೆ ಸಾಗುವದು ಉಚಿತವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಎಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವೂ ನಿರಪವಾದವಾಗಿ ಭೇದಸಂಸರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ
ಒಂದು ಆಗಿರಲೇಬೇಕೆಂಬುದು ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಅವರು
ಅಖಂಡಾರ್ಥವೆಂಬ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಮೂರನೆಯ ರೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ.
ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ವಾಕ್ಯಗಳು ಭೇದವನ್ನಾಗಲಿ, ಸಂಸರ್ಗ
ವನ್ನಾಗಲಿ ತೋರಿಸುವವೆಂಬುದು ಅವರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವೇ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ
ಕಡೆಗೂ ಹಾಗೆ ಇರಲೇಬೇಕೆಂದೂ, ಇವುಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ
ಬೇರೆ ಪದ್ಧತಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದೆಂದು ಅವರ
ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ಉದಾ: 'ಆವನೇ ಇವನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದು
ಕೊಳ್ಳುವ. ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದೇಶ, ಕಾಲ, ಅವಸ್ಥೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳೊಳಗೆ
ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ಯಾವನೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ನಮಗೆ ಈಗ ಬಿಟ್ಟ
ಯಾದನೆಂದರೆ, ಆಗ ನಾವು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯವಿದು. ಈ ವಾಕ್ಯವು ಭೇದ
ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ
ಪದಾರ್ಥಗಳೆಂಬವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಂತೆಯೇ ಇದು ಸಂಸರ್ಗಸಂಬಂಧವನ್ನೂ

ತೋರಿಸಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಸರ್ಗವನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕಾಗುವದೋ ಅಂತಹ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ—ಸಂಸರ್ಗವೆಂದರೆ ವಿಶೇಷಣ-ವಿಶೇಷ್ಯ ಭಾವನೆ ಬೇಕಷ್ಟೇ? ಇಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣ-ವಿಶೇಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಾಕ್ಯವು ವಿಶೇಷಣರಹಿತವಾದ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಮೊದಲು ಯಾವ ವಿಶೇಷ ದೇಶ, ಕಾಲ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ ಬೆಟ್ಟ ಯಾಗತೋ ಆವುಗಳನ್ನೂ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಈಗ ಯಾವ ದೇಶ, ಕಾಲ, ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಟ್ಟಯಾಗಿರುವನೋ ಆವುಗಳನ್ನೂ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತರುವುದಿಲ್ಲ. (ಆವುಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದರೆ 'ಅವನು' ಮತ್ತು 'ಇವನು' ಎಂಬ ಪದಗಳು ಬಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿಸುವವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಕಠಿಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ವಾಚಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧ ವಿರುತ್ತದೆ.) ಅವೆರಡನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದರೆ 'ಅವನೇ ಇವನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯ ದಿಂದ ಒಂದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಥವಾ ಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಾಚಾರ್ಥವು ಒಂದು ಅಖಂಡವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಅಖಂಡವೆಂದರೆ 'ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ತುಂಡಾಗದ' ಎಂದು ಅರ್ಥವು. ಹೀಗೆ ದೇಶ, ಕಾಲ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುಪೀಳದ ಅಖಂಡ ಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವೂ ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಈ ವಾಚಾರ್ಥವು ಮೊದಲಬೇಕಾದರೆ 'ಅವನು', 'ಇವನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳ ವಾಚಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಅವುಗಳ ಕಾಪ್ರಯಾರ್ಥವನ್ನು ತಕ್ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಮತ್ತು 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಸಂಸರ್ಗಾರ್ಥವನ್ನು ತಕ್ಕೊಳ್ಳದೆ, ಅಖಂಡಾರ್ಥವನ್ನೇ ತಕ್ಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಪುಟ ೩೬:— ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನ.

ಧ್ಯಾನವು ತೀರ ಅನಾವಶ್ಯಕವೇ ಎಂದು ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ೪ ಧ್ಯಾನವು

ವೇದಾಂತ ಮಹಾವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನಬಾಹ್ಯಗುಪ್ತವೊದಲೇ ಬೇಕಾಗುವದೋ, ನಂತರದಲ್ಲಿ ಬೇಕಾಗುವದೋ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಅದ್ವೈತಗಳಿಗೂ ಉಳಿದವರಿಗೂ ಭೇದವಿರುವದೆಂದೂ ನಾವು ಅಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಇನ್ನು ಈಗ ಧ್ಯಾನವೆಂದರೇನು? ಎಂಬದನ್ನು ತುಮು ನೋಡುವ.

ಪತಂಜಲಿಯು ಬರೆದ ಯೋಗಸೂತ್ರದೊಳಗೆ ೩ನೆಯ ಪಾದದ ೨ನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನವೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. 'ತತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಯೈಕತಾಸತಾ ಧ್ಯಾನಂ' ಎಂಬದು ಆ ಸೂತ್ರವು. ಹೃದಯವೊದಲಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ವೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಆ ಧ್ಯೇಯವಾದ ಮೂರ್ತಿಗಳ ಆಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಆ ಮೂರ್ತಿಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಎರಡನೆಯ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಕಡೆಗೂ ಹೊರಳಿಸಬಾರದು. ಹೀಗೆ ಆ ಮೂರ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗಳ ಪ್ರವಾಹವೇ ಧ್ಯಾನವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರವಾಹವೆನ್ನುವ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ— ದೇವರಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗಿರುವ ಸಮ್ಯಕ್ ವೃತ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ, ಉಳಿದ ಯಾವದೇ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ವೃತ್ತಿಗಳು ಬರಬಾರದು; ಪಂಚದಶರೋಹಿತೈಷ್ಠಿದೀಪವೆಂಬ ೭ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಧ್ಯಾನಶಬ್ದದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಇದೇ ವಿಧವಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಷ್ಟದೇವತೆಯ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗಳ ಸಂತತಿ ಅಥವಾ ಪ್ರವಾಹವು ಬೇರೆ ವಿಷಯಕ ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಬಿಡುವಾಗದೇ ಇದ್ದರೆ ಅದು ಧ್ಯಾನವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆಂದು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಸಮ್ಯಕ್ ವ್ಯವಹಾರಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ಸಮ್ಯಕ್ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಇಷ್ಟದೇವತೆಯ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಮನಸಿನೊಳಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಅದನ್ನೇ ನೋಡುತ್ತ ಅಥವಾ ಚಿಂತಿಸುತ್ತ ಕೂಡುವದೇ ಧ್ಯಾನವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಇದು ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. *

* ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವತಃ ವಿವಾಹಶ್ಚಂದ್ರೋದಯೋಕ್ತಂ ೧೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗೆ ೩೨-೪೬ರ ಹರಿಗಣ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಹೀಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ವಿವರಿಸಿ, ಪಾಶ್ಚರ್ಯ ಅದನ್ನು ಅಪಭ್ರಮೆವಾಗಿ ಓದಬೇಕು.

ಉಪಾಸನೆ ಅಥವಾ ವಿದ್ಯೆಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗೆ ಇವುಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಪೈದಿಕ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನ ಮಾಡುವವರೂ, ಹೇಳಿ ಕೊಡುವವರೂ ಈಗ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಈಗ ರೂಢಿಯೊಳಗಿರುವ ಉಪಾಸನೆಗಳೆಲ್ಲ ತಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವಾಗಿರುವವೇ ಹೊರತು ಪೈದಿಕವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿರದಿರುವದೇ ಕಾರಣವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಪೈದಿಕ ಉಪಾಸನಾಪದ್ಧತಿಯ ಮೂರ್ತಿಯೇನು? ಆ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕು? - ಎಂಬವೇ ಹೊದಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವದು ಕಠಿಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದವರು ಲೋಕಕ್ಕೆಲ್ಲ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ ಒಳಿತಾದೀತು.

ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೆ ಫಲಗಳೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಶ್ರೀಮಚ್ಚಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರು ತಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (೧. ೧. ೧) ಹೀಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ: ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸಗುಣವೆಂದೂ ನಿರ್ಗುಣವೆಂದೂ ಎರಡು ರೂಪಗಳು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನ ಉಪಾಸನೆಯೇ ವಿಹಿತವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೆ ಅಭ್ಯುದಯವೇ ಫಲವು; ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಕ್ರಮಮುಕ್ತಿಯು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಸಮೃದ್ಧಿಯೇ ಫಲವಾಗಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಉಪಾಸನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಆದರೂ, ನಾವು ಅವನನ್ನು ಯಾವ ವಿಶಿಷ್ಟಗುಣ ಅಥವಾ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತನೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವೆವೋ, ಆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆ ಉಪಾಸನೆಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಾಗಿ, ಅವುಗಳ ಫಲಗಳೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೊಳಗೂ ಇದೇ ತತ್ತ್ವವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಆದರೆ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ವಿಚಾರವೂರ್ವಕವಾದ. ಮಹಾವಾಕ್ಯ ವಿವರಣೆಯಿಂದಲೇ ಆಗಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಧ್ಯಾನದಿಂದಲ್ಲ.

(ಪಂಚದಶೀ ಣನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೩೦ ಮತ್ತು ೪೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಚಿತ್ತದ ಏಕಾಗ್ರತೆಯೇ ಫಲವು ; ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. (ಪಂಚದಶೀ. ೭ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೪ ಮತ್ತು ೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳು) ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ. ಉಪಾಸನೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಇರುವ ವೇಷ್ಯಕಡಿಮೆಯೇನೆಂದರೆ; (೧) ಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುತಂತ್ರವು; ಉಪಾಸನೆಯು ಕರ್ತೃತಂತ್ರವು. (ಪಂಚದಶೀ ಣನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೭೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) (೨) ಜ್ಞಾನವು ವಿಚಾರದಿಂದಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಚಾರಮಾಡಿದಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನವು ಮುಟ್ಟಬಾರದೆಂದು ಇಚ್ಛಿಸಿದರೂ ಅದು ಮುಟ್ಟದೇ ಇರಲಾರದು. ಆದರೆ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದೂ, ಜಿಡುವದೂ, ಅಥವಾ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಮಾಡುವದೂ- ಎಲ್ಲವೂ ಉಪಾಸಕನ ಇಚ್ಛೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. (ಪಂಚದಶೀ ಣನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೭೫ ಮತ್ತು ೮೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳು.) (೩) ಜ್ಞಾನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ವಿಚಾರರಕ್ತಿಯು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಉಪಾಸಕನಿಗೆ ಅದೇನೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಗುರುವಿನಮೇಲೆ ಶ್ರದ್ಧೆ ಅಥವಾ ವಿಶ್ವಾಸವೊಂದೇ ಸಾಕು. (ಪಂಚದಶೀ ಣನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೨೮, ೨೯, ಮತ್ತು ೩೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳು) ಅದುದರಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದವರು ಮಾತ್ರ ಯೋಗ್ಯ ಜನರ ಕಡೆಯಿಂದ ಅನುಷ್ಠಾನ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುತ್ತ ಹೋಗಬೇಕು.

ಮುಕ್ತಿಯ ನೋಪಾಸಕನು ವಸ್ತು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ನೈ. ಸಿ. ಯ ೧೫ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಲು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಮೇಲಿಂದಲೂ, ಮತ್ತು ೩೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿಂದಲೂ ಉಪಾಸನೆ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಚಿತ್ತದ ಏಕಾಗ್ರತೆಯೇ ಫಲವೆಂಬದನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರರು ಮುಕ್ತಕಂಠದಿಂದಲೇ ಹೇಳುವರೆಂಬದು ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ. ಧ್ಯಾನವನ್ನು ನಾವು ಮಾಡಬೇಕು; ಆದರೆ ಆ ಧ್ಯಾನವು ಮಂತ್ರ, ಜಪ ಅಥವಾ ಮೂರ್ತಿಚಿಂತನರೂಪವಾಗಿರಬಾರದು. ಸಂಸಾರವು ನಿಜವೆಂದೂ, ವೇದವೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವೆಂದೂ ನಾವು

ವಿಪರೀತವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವದು. ಅದುದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಇಂತಹ ಸಮ್ಮತಿ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಡೆದಟ್ಟುವದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಧ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕಾಗುವದು. ಅರ್ಥಾತ್, ಇಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನವೆಂದರೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸುವ ಉಪನಿಷದ್ವಚನಗಳನ್ನೂ ಯಂತ್ರಗಳನ್ನೂ ಪುನಃ ಪುನಃ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಿರುವದೇ ಸರಿ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದರಿಂದ ಸಮ್ಮತಿ ಬುದ್ಧಿಯ ವಿಕಾಗ್ರತೆಯು ಬಿಳಿದು, ಸಮ್ಮತಿ ಮಹಾವಾಕ್ಯವನ್ನರಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಧ್ಯಾನವು ಮಹಾವಾಕ್ಯಬೋಧನೆಯಾಗುವ ಮೊದಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಪಂಚದಶೀ ಲೇಖನ ಪ್ರಕರಣದ ೪ ಮತ್ತು ೧೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳು, ಹಾಗೂ ಸ್ತಂ. ಸಿ. ಯ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.)

ಹೀಗೆ ಧ್ಯಾನವೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಯಂತ್ರಗಳನ್ನು ಪುನಃ ಪುನಃ ಚಿಂತಿಸುವರೆಂದೂ, ಅದು ಮಹಾವಾಕ್ಯೋಪದೇಶದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಬೇಕೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕು? ಅದಕ್ಕೇನಾದರೂ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳು ಇರುವವೇ? ಇದರೇ ಅವ್ಯಯವು? ಏನಿವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಾಧಕರ ಮುಂದೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದೊಳಗೆ ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧ ನೆಯ ಪಾದದೊಳಗೆ ೩ ರಿಂದ ೧೧ರ ವರೆಗಿನ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಯಿದೆ. ಅವುಗಳ ಮೊಲಿನ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇಚ್ಛಿಸುವ ಮುಮುಕ್ಷುನಿಗೆ ಯಾವದೇ ನಿಯಮಗಳು ಮತ್ತು ಪದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಸಗುಣೋಪಾಸಕನು ಮಾತ್ರ ಕುಳಿತುಕೊಂಡೇ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವಿರುವದರಿಂದ, ಅವನು ಕುಳಿತೇ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ, ಆದರೆ ಸಗುಣೋಪಾಸಕನಿಗೆ ಕೂಡ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದೇಶ, ಕಾಲಗಳು ಧ್ಯಾನಕ್ಕಾಗಿ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ೧೧ನೆಯ ಸೂತ್ರವು 'ಯತ್ರ ವಿಕಾಗ್ರತಾ ತತ್ರ ಅವಿಶೇಷಾತ್' ಎಂದು ಇದೆ. ಎಂದರೆ ಉಪಾಸಕನಿಗೆ

ಯಾವ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಏಕಾಗ್ರತೆಯಾಗುವಂತೆ ಇರುವದೋ, ಅದೇ ದೇಶಕಾಲಗಳು ವಿಹಿತವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು; ಆ ಬಗ್ಗೆ ನಿಯಮವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಏಕಾಗ್ರತೆ ಯಾಗಬೇಕೆಂಬದೇ ಉಪಾಸನೆಯ ಉದ್ದೇಶವಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅದರ ಅರ್ಥವಾಗುವದು. ಎಂದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬವನಂತೂ ಈ ತರದ ಯಾವದೇ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲೆಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಮಂತ್ರ, ಜಪ ಮತ್ತು ಮೂರ್ತಿಧ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಈ ನಿಯಮಗಳು ಅವಶ್ಯಕವು. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಿಯಮಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ವೇದಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಜಪಿಸದಿದ್ದರೆ ಅದರಿಂದ ಹಿತವಾಗುವ ಬದಲಾಗಿ ಅಹಿತವೇ ಆಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಹಸಿದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ 'ನೀನು ಇದೇ ಕ್ರಮದಿಂದ ಊಟಮಾಡಬೇಕೆ' ದು ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ ನಿರರ್ಥಕವಾಗುವದೋ (ಯಾಕೆಂದರೆ ಹೇಗೆ ಉಂಡರೂ ಸರಿ, ಅದರಿಂದ ಅವನ ಹೊಟ್ಟೆಯು ತುಂಬುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಫಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.), ಹಾಗೆಯೇ ವಿಪರೀತವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ನಮಗೆ ತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಬರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಅದನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ಜಯಿಸಬೇಕು; ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುವ ಕಾರಣವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಪಂಚದಶೀ ೨ ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೧೩ ದಿಂದ ೧೧೮ ರ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ಬ್ರಹ್ಮವಿಜ್ಞಾನವು ದೇಶ, ಕಾಲ, ಆಸನ, ನ್ಯಾಸ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಬೀಳದೆ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ ಚಿಂತನೆಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು. ಎಲ್ಲಿ, ಯಾವಾಗ ಯಾವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಏಕಾಗ್ರತೆಯಾಗುವಂತಿರುವದೋ ಆಗ ಕೂಡಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತ ಹೋಗುವದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮದ ಮೇಲಿನ ನಮ್ಮ ಮೋಹವು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಒುದ್ಧಿಯ ಏಕಾಗ್ರತೆಯು ಬಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ಮಹಾವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ.

ಪುಟ ೪೫:— ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಕರ್ಮ.

‘ತತ್ರ ಉಪಯುಕ್ತ ಸಂಸ್ಕಾರಂ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಕರ್ಮ’। ‘ಉಪಯುಕ್ತಸ್ಯ ಆರೇಣ್ಯಕರಸ್ಯ ದ್ರವ್ಯಸ್ಯ ವಿಹಿತದೇಶೇ ಪ್ರಕ್ಷೇಪಃ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿ’ರಿತಿ ಲಕ್ಷಣಾತ್ । ಮೀಮಾಂಸಾ ಪರಿಭಾಷಾ. ಪುಟ ೧೨.

ಎಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಯ್ದು ನದೀ, ಸರೋವರ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಗೆಯುವದು ಪ್ರತಿಪತ್ತಿ ಕರ್ಮವು. ಅಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಎಲ್ಲ ದ್ರವ್ಯಗಳ ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸವು ಮುಗಿದು ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಶ್ರಾದ್ಧದಲ್ಲಿ ಎಳ್ಳು, ದರ್ಭ, ಪಿಂಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಸರಿಯಾಗಿ, ಮುಖ್ಯರೀತಿಯಿಂದ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಂದ ಆಗಬೇಕಾದ ಕೆಲಸವೇನೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶ್ರಾದ್ಧ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಆ ಸಾಮಾನುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಜಿಟ್ಟು ಬಿಡಬೇಕೋ, ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೊರಡುವದು. ಅದಕ್ಕೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಜಿಡಬಾರದು. ಅವುಗಳನ್ನು ಎರಡನೆಯವರು ತುಳಿದಾಡಿ ಅಪವಿತ್ರ ಮಾಡಬಹುದು. ಅದುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ನದಿಯಲ್ಲಿ ಒಯ್ದು ಚಲ್ಲಬೇಕು ಎಂದು ಉತ್ತರ ಕೊಡಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನದಿಯಲ್ಲಿ ಒಯ್ದು ಚೆಲ್ಲುವದು ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಕರ್ಮವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಎಂದರೆ ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸವೆಲ್ಲ ಮುಗಿದು ಹೋಗಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ನಾದರೂ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಕರ್ಮವು. ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಖಂಡನೆಯು ಈ ಮೊದಲೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೂ ಅವರು ಹೇಳಿದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳನ್ನೂ ಸಹ ಖಂಡಿಸುವದು ಯೋಗ್ಯವಾಗುವದೆಂದಾಶಯವು.

ಪುಟ ೫೦:— ಅಪೂರ್ವವಿಧಿ, ನಿಯಮವಿಧಿ ಮತ್ತು ಪರಿಸಂಖ್ಯಾವಿಧಿಗಳು.

“ ಅಜ್ಞಾತಾರ್ಥಜ್ಞಾಪಕೋ ವೇದಭಾಗೋವಿಧಿಃ ” ಎಂದು ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆಪದೇವಿಯಲ್ಲಿ “ವಿಧಿಃ ಪ್ರಯೋಜನವದರ್ಥವಿಧಾನೇನ ಅರ್ಥವಾನ್ । ಸ ಚಾವಾಪ್ಯಮರ್ಥಂ ವಿಧತ್ತೇ ।” ಎಂದು ವಿಧಿಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಎಂದರೆ ಎರಡನೆಯ ಯಾವದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದಿದ್ದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ

ವಿಧಿಯೆಂದು ಅರ್ಥವು. ಉದಾ: 'ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಬಯಸುವವನು ಅಗ್ನಿ ಹೋತ್ರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದು ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮೊದಲಾದ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ವಿಧಿವಾಕ್ಯವು.

ಇನ್ನು ಈ ವಿಧಿಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಮೂರು ತೆರನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಆತ್ಮಂತಂ ಆಪ್ರಾಪ್ತೌ (ಆಪೂರ್ವ) ವಿಧಿಃ' ಎಂದರೆ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಸಾಧನಾಂತರಗಳಿಂದಾಗಲಿ ಯಾವದು ತೀರ ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಮಾತಾಗಿರುವದೋ ಅಂತಹದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯವು ಅಪೂರ್ವವಿಧಿಯು. "ಸ್ವರ್ಗಾಪೇಕ್ಷೆಯು ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು" ಎಂಬುದು ಇದಕ್ಕೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯು. ಇನ್ನು 'ಪಾಕ್ವಿಕೇ ಸತಿ ನಿಯಮಃ' ಎಂದು ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ತಂತ್ರವಾರ್ತಿಕ ೧. ೨. ೪೨ ನೋಡಿರಿ.) ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹದ ೯೩ನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇದರ ಸವಿಸ್ತರ ಚರ್ಚೆಯಿದೆ. "ನಾನಾಸಾಧನ ಸಾಧ್ಯಕ್ರಿಯಾಯಾಂ ಏಕಸಾಧನಪ್ರಾಪ್ತೌ ಆಪ್ರಾಪ್ತಸ್ಯ ಅಪರಸಾಧನಸ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತೋ ವಿಧಿಃ ನಿಯಮ ವಿಧಿಃ", ಮತ್ತು "ಪಕ್ಷೀ ಆಪ್ರಾಪ್ತಸ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತೋ ವಿಧಿಃ ನಿಯಮವಿಧಿಃ" ಎಂದು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ನಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಒಂದೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಉದಾ: ಹಸಿವೆಯನ್ನು ಹಿಂಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಫಲಾಹಾರವನ್ನು ತಿನ್ನಬಹುದು; ಅಥವಾ ಊಟಮಾಡಬಹುದು. ನೀರನ್ನು ಕೈಯಿಂದ ಕುಡಿಯಬಹುದು; ಹೀಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯು ಹಲವು ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ವಿಷಯ ಸುಲಭತೆಗಾಗಿ ನದಿಯನ್ನು ದಾಟಲಿಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಎರಡೇ ಸಾಧನಗಳಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ. ನದಿಯನ್ನು ದಾಟುವದೇ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯು. ಅದನ್ನು ನಾವಿನಿಂದ ನೆರವೇರಿಸಬಹುದು; ಇಲ್ಲವೆ ಕೈಯಿಂದ ಈಸಿ ಕೊನೆಗಾಣಿಸಬಹುದು. ಎಂದಮೇಲೆ ನೌಕೆಯೊಂದು ಸಾಧನವಾಯಿತು, ಈಸುವದೊಂದು ಸಾಧನವಾಯಿತು.

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದನ್ನಾದರೂ ಆಲಂಕರಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಾದವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನದಿಯನ್ನು ದಾಟಬೇಕೆನ್ನುವವನಿಗೆ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಈಸಿ ವಾರಾಗುವದೇ ಮನಸಿಗೆ ಬಂತೆಂದು ತಿಳಿಯುವ. ಎಂದಮೇಲೆ ಇಲ್ಲಿ ಈಸುವ ಪಕ್ಷವು (ರಾಗತಃ = ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ) ಪ್ರಾಪ್ತವಾದಂತಾಯಿತು. ಮತ್ತು ನೌಕಾಪಕ್ಷವು ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಅವನಿಗೆ “ತಮ್ಮಾ, ನದಿಯು ಬಹಳ ಆಳವಾಗಿದೆ. ನದಿಯಲ್ಲಿ ತಿರುಗನೆಯ ಮಡಗಳೂ ಹೇರಳವಾಗಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನೌಕೆಯನ್ನೇರಿ ಹೋಗುವದೇ ಏಕೆತವು” ಎಂದು ಉಪದೇಶಮಾಡಿದರೆ, ಅದು ಅವನಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗುವದು. ಮತ್ತು ಅವನು ನೌಕೆಯಿಂದಲೇ ನದಿಯನ್ನು ದಾಟಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವನು. ಹೀಗೆ ಮೊದಲು ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಸಾಧನವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದೇ, ಯಾವದನ್ನು ಅವನು ಮಾಡಬಾರದೆಂದು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದನೋ ಅದನ್ನೇ ಮಾಡೆಂದು ಆಜ್ಞಾಪಿಸುವದೇ, ನಿಯಮವಿಧಿಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ನಿಯಮವಿಧಿಗೂ ಅಪೂರ್ವವಿಧಿಗೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೇನೆಂಬದಾದರೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅಪೂರ್ವವಿಧಿಯನ್ನು ಕೇಳುವ ಮೊದಲು ಯಾವ ಪಕ್ಷವೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ; ಎಲ್ಲವೂ ತೀರ ಅಪ್ರಾಪ್ತವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಯಮವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಕ್ಷವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದು, ಮತ್ತೊಂದು ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂಥಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ನಿಯಮವಿಧಿಯು. ನಿಯಮವಿಧಿಯ ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದು ‘ವ್ರೀಹೀನ ವಮಂತಿ’ ಎಂಬದು ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒತ್ತಗಳಿಂದ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ತೆಗೆಯುವದೇ ಸಾಧ್ಯಕಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕುಟ್ಟಿ ತೆಗೆಯಬಹುದು. ಅಥವಾ ಒಟ್ಟಿನಿಂದ ಉಗುರುಗಳಿಂದ ಸುಲಿದು ತೆಗೆಯಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಕುಟ್ಟುವದು ಮತ್ತು ಸುಲಿದಲನವೆಂದರೆ ಉಗುರುಗಳಿಂದ ಸುಲಿಯುವದು, ಎಂಬ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳು ಶಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವನೊಬ್ಬನು ಸುಲಿಯುವ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದು. ಎಂದಮೇಲೆ ಕುಟ್ಟುವ ಪಕ್ಷವು ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ‘ವ್ರೀಹೀನ

ವಹಂತಿ ' ಎಂಬ ಮೇಲಿನ ವೇದವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಬತ್ತವನ್ನು ಕುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ, ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕುಟ್ಟುವ ಪಕ್ಷವನ್ನು ವೇದವು ಇಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥನೆಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯವು ನಿಯಮವಿಧಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದು.

ಇನ್ನು ಪರಿಸಂಖ್ಯೆಯ ವಿಚಾರ. "ತತ್ರ ಚಾನ್ಯತ್ರಚ ಪ್ರಾಪ್ತಾಪರಿ ಸಂಖ್ಯೇತಿ ಗೀಯತೇ" ಎಂದು ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅರ್ಥ ಸಂಗ್ರಹದ ೯ನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ "ಉಭಯೋಶ್ಚ ಯುಗಪತ್ ಪ್ರಾಪ್ತಾ ಇತರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿ ಪರೋವಿಧಿಃ ಪರಿಸಂಖ್ಯಾವಿಧಿಃ" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. 'ಪಂಚ ಪಂಚನಖಾ ಭಕ್ತ್ಯಾಃ' ಎಂಬುದು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯು. ಇದಕ್ಕೆ

ಪಂಚ ಪಂಚನಖಾ ಭಕ್ತ್ಯಾ ಧರ್ಮತಃ ಪರಿಕೀರ್ತಿತಾಃ ।

ಗೋಧಾ ಕೂರ್ಮಃ ಶಶಃ ಖಡ್ಗೈಃ ಶಲ್ಯಕಃಪ್ರೇತಿ ತೇ ಸ್ಮೃತಾಃ ॥ ದೇವಣಸ್ಮೃತಿಃ

ಪಂಚ ಪಂಚನಖಾ ಭಕ್ತ್ಯಾ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಷತ್ರೇಣ ರಾಘವ ।

ಶಶಕಃ ಶಲ್ಯಕೋ ಗೋಧಾ ಖಡ್ಗೈಃ ಕೂರ್ಮೈಃ ಪಂಚಮಃ ॥ ರಾಮಾಯಣಮ್

ಭಕ್ತ್ಯಾಃ ಪಂಚನಖಾ ಸೇವಾ ಗೋಧಾ ಕಚ್ಛಪಶೂಕಾಃ ॥ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕರಸ್ಮೃತಿಃ

ಶ್ವಾವಿಧಿಃ ಶೂಕಂ ಗೋಧಾ ಖಡ್ಗಕೂರ್ಮಶಶಾಂತಥಾ ।

ಭಕ್ತ್ಯಾನ್ಯಂಚನಖೇವಾಡ್ಛುಃ ॥ ಮನುಸ್ಮೃತಿಃ

ಇವೇ ಆಧಾರವಚನಗಳು ಮಾಂಸಾಹಾರಮಾಡುವ ಜನರು ಯಾವ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನು ತಿನ್ನಬೇಕೆಂಬ ವಿಚಾರವು ಹುಟ್ಟುವದು ಸಹಜವಿದೆ. ಸಕ್ಕದ್ವರ್ತನಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನೂ ತಿನ್ನಬಹುದೆಂದು ಅವರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹುಟ್ಟುಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಏನಾದರೂ ನಿರ್ಬಂಧವನ್ನು ಹಾಕಬೇಕೆಂದು ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ವಚನಗಳನ್ನು ಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ವಿಧಿವಾಕ್ಯವೆಂತೂ ಸರಿಯೇ. ಆದರೆ ಇದು ಅವೂರ್ವವಿಧಿಯಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ತೀರ ಅಪ್ರಾಪ್ತವಲ್ಲ. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಅದು ಹುಟ್ಟು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕಾರಣಾಂತರಗಳಿಂದ ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿ

ಕೊಡುವ ಅಪೂರ್ವವಿಧಿಯು ಇದಾಗಲಾರದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಪಂಚನಖಭಕ್ಷಣವು ನಿಯಮವಿಧಿಯಾದರೂ ಆಗಲಾರದು. ನಿಯಮವಿಧಿಯ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಪಂಚನಖಭಕ್ಷಣವು 'ಪಕ್ಷೇ ಅಪ್ರಾಪ್ತ'ವಾಗಿರಬೇಕು. ಹಸಿವೆಯನ್ನು ಹಿಂಗಿಸುವದೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಪಂಚನಖಭಕ್ಷಣ, ಅಪಂಚನಖಭಕ್ಷಣಗಳೆಂದು ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳುಂಟಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಪಂಚನಖಭಕ್ಷಣವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಚನಖಭಕ್ಷಣ, ಅದು ಅಪ್ರಾಪ್ತಪಕ್ಷವಾದ ಪಂಚನಖಭಕ್ಷಣವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ನಿಯಮವಿಧಿಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪಂಚನಖಭಕ್ಷಣವು ಸರ್ವಾಂಶದಿಂದಲೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಾಪ್ತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಪಂಚನಖಭಕ್ಷಣವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಎಂದನೇಲಿ ನಿಯಮವಿಧಿಯ ಮಾತೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೊರಡುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಪ್ರಾಪ್ತ ಪ್ರಾಪ್ತಕ ಲಕ್ಷಣವು ಇಲ್ಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ಪರಿಸಂಖ್ಯಾವಿಧಿಯೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಉಭಯೋಕ್ತ ಯುಗಪತ್ ಪ್ರಾಪ್ತೌ" ಎಂದರೆ ಪಂಚನಖಭಕ್ಷಣ, ಅಪಂಚನಖಭಕ್ಷಣಗಳೆಂಬ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳು ತಾವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನೇ ಕುಮಾರಿಲರು 'ತತ್ರ ಚಾನ್ಯತ್ರಚ ಪ್ರಾಪ್ತೌ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಕ್ಷುಧಾನಿವಾರಣೆಯೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕೆ ಇವೆರಡೂ ಸಾಧನಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಎರಡೂ ಒಮ್ಮೆಲೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದೇ ಪರಿಸಂಖ್ಯಾವಿಧಿಯ ಉದ್ದೇಶವು. 'ಇತರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಸರೋ ವಿಧಿಃ ಪರಿಸಂಖ್ಯಾವಿಧಿಃ' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥವು ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿದೆ. 'ಇತರ'ವೆಂದರೆ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಕ್ಷವು. 'ವ್ಯಾವೃತ್ತಿ' ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದು. ಪರಿಸಂಖ್ಯಾಶಬ್ದದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯಾದರೂ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ಪರೇರ್ವರ್ಜನೇ' (ಪಾಣಿನಿಯ ಅಷ್ಟಾಧ್ಯಾಯೀ ಲ. ೧. ೫) ಎಂದರೆ 'ಪರಿ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವರ್ಜನವೆಂದು ಅರ್ಥವು. 'ಸಂಖ್ಯಾ' ಎಂದರೆ ಬುದ್ಧಿ-ಪರಿಸಂಖ್ಯೆಯೆಂದರೆ ವರ್ಜನಬುದ್ಧಿ. ಎಂದರೆ ಒಮ್ಮೆಲೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ವರ್ಜಿಸುವದೇ

ಪರಿಸಂಖ್ಯಾವಿಧಿಯ ಲಕ್ಷಣವು. ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯೊಳಗೆ ' ಪಂಚ ಪಂಚನಖಾ ಭಕ್ತ್ಯಾ ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪಂಚನಖಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದು ಮುಖ್ಯ ಹೇತುವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಪಂಚನಖಭಕ್ತಿಯು ಮಾಡಬಾರದೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ಈ ವಿಧಿಯ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವು. ಅದುದರಿಂದ ಮೇಲಿನ ಸ್ಮೃತಿ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಪಂಚನಖಭಕ್ತಿಯ ನಿವೃತ್ತಿಯೇ ಮುಖ್ಯ ಅರ್ಥವು. ಎಂದರೆ ಹುಟ್ಟಿಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನೂ ತಿನ್ನಬೇಕೆನ್ನುವವನಿಗೆ ಸ್ಮೃತಿಗಳು " ತಮ್ಮಾ, ಹಾಗೆ ಮಾಡಬೇಡ. ಐದು ಉಗುರುಗಳಿಲ್ಲದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನು ನೀನು ತಿನ್ನದಾಗದು. ಐದು ಉಗುರುಗಳಿದ್ದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಹ ಮೊಲ, ಆನೆ, ಉಡ, ಖಡ್ಗ ಮತ್ತು ಶಲ್ಯಕಗಳೆಂಬ ಐದೇ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮಾಂಸವು ಮಾತ್ರ ಭಕ್ಷ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವೈದು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಉಳಿದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನು ನೀನು ತಿನ್ನಬಾರದು " ಎಂದು ಉಪದೇಶಮಾಡುತ್ತವೆ. (ಪುಷ್ಪಿನ ಚರ್ಚೆಗಾಗಿ ವೈ. ಪರಾಂಜಪೆಯವರು ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿರುವ ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹದೊಳಗೆ ೫೫-೬೪ ಪುಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.)

ಇಷ್ಟು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯದ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳುವ. ' ಆತ್ಮನೆಂದೇ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು ', "ಆತ್ಮನನ್ನೇ ನೋಡತಕ್ಕದ್ದು, ಅವನನ್ನೇ ಕುರಿತು ಶ್ರವಣ, ಮನನ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು " ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವರ್ಗಾರ್ಪಣೆಯಾದವನು ಹೇಗೆ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಮೋಕ್ಷಾರ್ಪಣೆಯಾದವನು ಆತ್ಮೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಮೋಕ್ಷದಾಯಕವಾದ ಆತ್ಮೋಪಾಸನೆಯಂತೂ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗದಿರುವ ಮಾತು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಥವಾ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಆತ್ಮೋಪಾಸನೆಗೆ ಮೋಕ್ಷವೇ ಫಲವೆಂಬುವ ಮಾತು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಲಾರದು. ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಕಾರಣಾಂತರಗಳಿಂದ ಇದು ಸಮಗೆ ಅಪ್ರಾಪ್ಯವು. ಅದುದರಿಂದ ಇದು ಅಪ್ರಾಪ್ಯವ್ರಾಪಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಪೂರ್ವ ವಿಧಿಯೇ ಸರಿ, ಎಂದು ಉಪಾಸನಾವಾದಿಯ ಅಂಶೋಣ.

ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ—
 (೧) ವೇದಾಂತ ಅಥವಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಿದ್ಧಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನೇ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಿಗೆ ಈ ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣವು. ಇದನ್ನು ಉಪಕ್ರಮಾದಿ ಷಟ್‌ಲಿಂಗಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಡಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವಂತೂ ಅಪುರುಷತಂತ್ರವು, ಎಂದರೆ ಪುರುಷಾಧೀನವಲ್ಲದ ಮಾತು. ಕರ್ಮವೆಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯಾಧೀನವು. ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮವಾಗಲಿರಿಯದು. (೨) ಒಂದುವೇಳೆ ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ವಿಧಿಯನ್ನೇ ಹೇಳುವವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ, ಅದು ಅಪೂರ್ವವಿಧಿಯಂತೂ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಬಹಳವಾದರೆ ನಿಯಮವಿಧಿಯಾಗಲಿ ಪರಿಸಂಖ್ಯಾವಿಧಿಯಾಗಲಿ ಆಗಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಮುಕ್ತಿಯು ಸಾಧ್ಯವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ, ಮತ್ತು ಅನಾತ್ಮಜ್ಞಾನಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಸಾಧನಗಳೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅನಾತ್ಮದ ಕಡೆಗೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಅವನು ಅನಾತ್ಮದರ್ಶನವನ್ನೇ ತನ್ನ ಗುರಿಯನ್ನಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವನು. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಕಡೆಗೆ ಅವನು ಹಣಕಿ ಸಹ ಹಾಕುವದಿಲ್ಲ. ಎಂದಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನವು ಪಕ್ಷೇ ಆಪ್ರಾಪ್ತವಾದಂತಾಯಿತು. ಇಂತಹ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ದ್ವೇಶಿಸಿ ಮೇಲಿನ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು 'ಆತ್ಮದರ್ಶನವನ್ನೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು' ಎಂದು ಹೇಳುವವು. ಅದುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಯಮವಿಧಿಯೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಅಥವಾ ಆತ್ಮದರ್ಶನವು ಸರಿಯಾದುದೋ, ಅನಾತ್ಮದರ್ಶನವು ಸರಿಯಾದುದೋ—ಎಂದು ದಡ್ಡನಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಗೋಳಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅಂಥವನನ್ನು ಕುರಿತು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು—ಅನಾತ್ಮದರ್ಶನವು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ; ಅದನ್ನು ನೀನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಬೇಕು—ಎಂದು ಹೇಳುವವೆಂದೂ ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಅನಾತ್ಮದರ್ಶನಗಳೆಂಬ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳು, ಪ್ರಾಪ್ತವಿದ್ದು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮದರ್ಶನವನ್ನು ವರ್ಜಪಡಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಸಂಖ್ಯಾವಿಧಿಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲಿಂದ

ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ (೧) ವಿಧಿಪರವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳೇ ಇಲ್ಲ; (೨) ಇದ್ದರೂ ಅವು ಅವೂರ್ವ ವಿಧಿಯಲ್ಲ, ಎಂದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ (೧. ೧. ೪) ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬೇಕಾದವರು ಅಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮೇಲಿನಂತಹ ಉಪಾಸನಾ ವಾಕ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ಹೇಳುವದೇ ನಂದರೆ— ಇವು ನಿಜವಾಗಿ ವಿಧಿಗಳಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲ ವಿಧಿಚ್ಛಾಯೆಗಳು ಅಥವಾ ವಿಧಿಯ ಅಭಾಸಗಳು ಮಾತ್ರ. ಎಂದರೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿಧಿಯಂತೆ ಕಾಣತಕ್ಕಂತಹವು. ಹಾಗಾದರೆ ಇವುಗಳ ನಿಜವಾದ ಮರ್ಮವೇನು, ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡಬಹುದು. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ವಿಷಯಗಳ ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿದವನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಆ ಕಡೆಯಿಂದ ತಿರುಗಿಸಿ ಆತ್ಮನ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳಿಸುವದು. ಸುಖದ ಆಸೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ವಿಷಯಗಳ ಬೆನ್ನುಹತ್ತುವನಷ್ಟೇ? ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಆತ್ಮಂತಿಕ ಸುಖವು ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ಹೀಗೆ ಶಾಶ್ವತ ಸುಖಾಪೇಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ತೋಳಲಾಡುತ್ತಿರುವವನಿಗೆ 'ಆತ್ಮನನ್ನು ನೋಡಬೇಕು' ಎಂಬ ಮೊದಲಾಗಿ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಉಪದೇಶಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹೊರಗೆ ಸುಖವು ಸಿಕ್ಕಲಾರದು, ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸಿ ನೋಡು, ಎಂದರೆ ನಿನಗೆ ಬೇಕಾದ ಶಾಶ್ವತಸುಖವು ಅಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಿಕ್ಕುವದು— ಎಂದು ಈ ವಾಕ್ಯೋಪದೇಶದ ಸಾರಾಂಶವೆಂದು ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅನುವಾದವನ್ನೇ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಪುಟ ೫೦:— ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ

ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನೂ, ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನೂ ಇರುವನೆಂಬದನ್ನು ಫ್ರಾನ್ಸದೇಶದ ಡೇಕಾರ್ಟನೇಂಬ ತತ್ವವಿಚಾರಕನು ಬಲು ಸುಂದರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ತತ್ವಜ್ಞನು ವಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರೊಳಗೆ ಆಧುನಿಕ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಜನಕನೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಇವನ ಕಾಲವು ಕ್ರಿ. ಶ.

೧೫೯೬-೧೬೫೦ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವೈಯ್ಯಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವ ಈ ಮಾತನ್ನು ಈ ಘ್ರಂಚ ವಿಚಾರಕನು ಯಾವರೀತಿಯಿಂದ ತೋರಿಸಿರುವ ನೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವದು ಯುಕ್ತವಾಗದಿರದು.

ಇವನು ರೂಢವಾದ ಎಲ್ಲ ವಿಚಾರಸರಣಿಗಳನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಾಗಿಯೇ ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಟೊಂಕಕಟ್ಟಿದನು. ಮತ್ತು ಯಾವ ಮಾತನ್ನೂ ಕೇವಲ ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ಕೈಯೂರಿ ನಂಬತಕ್ಕದ್ದು ಲೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಹೊರಟನು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೊರಟು ಅವನು ಎಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟಿದನೆಂಬದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ.

ಸಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸಮ್ಮನ್ನು ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಪೋಸಗೊಳಿ ಸುವದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದ ಮಾತು. ಆದುದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರ ವಾದುದೆಲ್ಲವೂ ಕನಸಿನಂತೆ ತೀರ ಸುಳ್ಳೇ ಆಗಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಯಾವದನ್ನು ನಂಬಬೇಕು, ಯಾವ ದನ್ನು ನಂಬಬಾರದು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಹೇಳುವದು ಕಷ್ಟವೇ. ಆದರೂ ನಾವು ಹಿಂಜರಿಯುವದು ಯೋಗ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ನಾವು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸುಳ್ಳೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತ ಹೋಗೋಣ. ಸಕ್ಷತ್ರಗಳೆಂದೊಪ್ಪುವ ಆಕಾರ, ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ನದಿ, ಪರ್ವತ, ಸರೋವರ, ಹೆಂಡಿರುಮಕ್ಕಳು, ಹೊಲಮನೆಗಳೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತ ಹೋಗೋಣ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದಲೇ ಆಗುವದು; ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಂತೂ ಸಿರಪವಾದವಾಗಿ ನಂಬಲಿಕ್ಕೆ ಒರದಂತಹವು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ವಿಶ್ವವನ್ನೆಲ್ಲ ನುಂಗುವ ಈ ಸಂಶಯ ರಾಕ್ಷಸನ ಕೊನೆಯು ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಆಗುವದು ಶಕ್ಯವುಂಟೇ ? ಹೌದು, ಶಕ್ಯವಿದೆ, ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಳ್ಳೇ ಸಿದ್ಧಾರದಿಂದ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಳವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ಈ ಸಂದೇ ಹವು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಕೈಯೂರುವದೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಾವದೆಂದರೆ- ಈ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಆಧಾರನಾದ, ಕರ್ತೃವಾದ ನಾನು ಮಾತ್ರ ಇರಲೇಬೇಕು. ವಿಶ್ವವೆಲ್ಲ ಸಿಜವಾದುದಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಂದೇಹ ಪಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಸಂದೇಹಪಡುವ ನಾನು ಇದ್ದು ಹೊರತು

ಸಂದೇಹವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ಸಂದೇಹವು ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೆ, ಆ ಸಂದೇಹವು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಇರಲಾರದಾದುದರಿಂದ, ಅದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಆಗುತ್ತಿರಲೇಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ವಿಚಾರಕನ ಸ್ವಂತದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಮಾತ್ರ ಈ ಸಂದೇಹದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ನನಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಸೈತಾನನೊಬ್ಬನು ನನ್ನನ್ನು ನನ್ನ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮೋಸಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿದರೂ, ನಾನು ಇದ್ದ ಹೊರತು ಅವನು ನನ್ನನ್ನು ವಂಚಿಸಲಾರನಷ್ಟೇ ! ನಾನು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವವರೆಗಂತೂ, ನಾನಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡುವದು ಅವನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದಲ್ಲವೇ? ಮೋಸಗೊಳ್ಳುವದೆಂದರೆ ತಪ್ಪು ವಿಚಾರಮಾಡುವದು. ಆದರೆ ಅದು ತಪ್ಪಿರಲಿ, ಅಥವಾ ನಿಜವಿರಲಿ, ಯಾವದಾದರೂ ಒಂದು ವಿಚಾರವಂತೂ ಇರಲೇಬೇಕು. ಮತ್ತು ಒಂದುವೇಳೆ ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವದೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಆ ಅಭಾವವನ್ನರಿಯಲಿಕ್ಕಾದರೂ ಯಾರೊಬ್ಬರು ಬೇಕಷ್ಟೇ? ನಾವು ವಿಚಾರಮಾಡುವದೆಲ್ಲ ತಪ್ಪೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆದರೆ ಆ ತಪ್ಪು ವಿಚಾರವೆಂಬ ಸಂಗತಿಯಾದರೂ ನಿಜವಾಗಿರಬೇಕಾಗುವದಲ್ಲವೇ? ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದರೂ, ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವವನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುವದು ! ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಾದ, ಎಂದರೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲದಂತಾದರೂ, ಆ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯು, ಅಥವಾ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ, ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರುವ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಆತ್ಮನ ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧಿಯೇ ಎಲ್ಲ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು, ನಾನು ಸಂದೇಹಪಡುವೆನು, ಅಥವಾ ವಿಚಾರಮಾಡುವನೆಂಬ ಅನುಭೂತಿಯಿಂದ, ಸಂದೇಹಪಡುವ ಅಥವಾ ವಿಚಾರಮಾಡುವ ನಾನು ಇದ್ದೇ ಇರುವೆನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ತೀರ ವಿಶ್ವಸನೀಯವಾದ, 'ಸ್ವಚ್ಛ'ವಾದ, 'ಸ್ವಷ್ಟ'ವಾದ, ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧವಾದ, ಮತ್ತು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಉಗಮಸ್ಥಾನವಾದ ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ದೇಹಕ್ಕಿಂತಲೂ ಜೈತನ್ಯವೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಮೀಪವೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ, ಆಗಿದೆ. ಕಿಂಚಿದನೂ, ಅದೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಚಾರಮಾರ್ಗದಿಂದ ಹೊರಟ ಆಧುನಿಕ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಜನಕನು ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧನು, ಅವನಿಂದಲೇ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುವವು ಎಂಬ ಮಹತ್ತ್ವದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟಿದ್ದು ಯೋಗ್ಯವೇ ಸರಿ. ಇದರಿಂದ ದುರಾಗ್ರಹಗಳನ್ನೂ, ಮೊದಲೇ ಮಾಡಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಯೋಗ್ಯರೀತಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡುವವರಿಗೆ ಬೆಪನಿಷದಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಹೊಳೆಯದಿರಲಾರವೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಉಪದೇಶಗಳ ರಹಸ್ಯವಾದರೂ ಈ ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇವನೊಬ್ಬನನ್ನೇ ಮಾತ್ರ ನಾವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆಂದೂ, ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಆಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಅನುಭವಿಸುವೆವೆಂದೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಸಾರಿ ಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಸಮೈಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವವನಾಗುವವನೇ ಎಂದರೆ ಸಮೈಲ್ಲರ ಅರಿಯುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವವನೇ ಆತ್ಮನೆಂದೂ, ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನರಿಯುವಂತೆ ಅವನನ್ನರಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಲ್ಲೆಂದೂ, ಅವನು ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧನಾಗಿ ಸಮ್ರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುವನೆಂದೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಜರ್ಮನಿಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ತತ್ತ್ವಜ್ಞನಾದ ಕಾಂಟನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತೆ, ಹೀಗೆ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದ ಆತ್ಮನು ಏಕರೂಪನಾಗಿರುವನು, ಎಂತೆಯೇ ಸೃಸಿಂಹೋತ್ತರತಾಪಿಸ್ಥಪನಿಷತ್ತಿನ ೯ನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಏಷ ಆತ್ಮಾ.....ವಿಶ್ವಃ ಏವಾಚಿಕಾರ್ಃ ದ್ವಯಲವಃ ಸರ್ವಸ್ಯ ಸರ್ವತ್ರ ನ ಹ್ಯಸಿತಿ ದ್ವಿತಿಸಿಫಿಃ ಆಲೇಖಸಿಫಿಃ ದ್ವಿತೀಯಾ ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಚಿದ್ರೂಪನಾದ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವನೆಂದೂ, ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅದೇಕೆ? ಅಜ್ಞೇಯವಾದಿಯೆಂದೂ, ಜಡವಾದಿಯೆಂದೂ, ನಾಸ್ತಿಕವೆಂದೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ಜರ್ಮನ್ ಸೈನ್ಸರನೂ ಸಹ ಈ ಮಾತನ್ನೊಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಸೈನ್ಸರನು ಅಜ್ಞೇಯವೆಂದು ಹೇಳುವ ವಸ್ತುವು ತ್ರಿಕಾಲಾಬಾಧಿತವೂ, ಅಮೃತವೂ, ಅವಿನಾಶಿಯೂ, ಅನಾದಿಯೂ, ಪೂರ್ಣವೂ, ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವೂ ಆಗಿದೆ. ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿಯಮಗಳಿಗೂ ಬೇಕಾದ ತಳಹದಿಯು ಇದೇ

ಅದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಶಕ್ತವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಈ ತತ್ತ್ವವಿರಲೇಬೇಕೆಂಬುದು ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞತೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಮೂಲವೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಎಂದರೆ ಅದನ್ನೊಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ನಾವು ಹಚ್ಚಲಾರೆವೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವು. ಎಲ್ಲ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಈ ವಸ್ತುವು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅಗೋಚರವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಭಜನೆಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಅಂತಿಮವಾದ ಏಕತತ್ತ್ವವೆಂದರೆ ಈ ವಸ್ತುವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇದರ ಮೇಲೆಯೇ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮಂದಿರವೆಲ್ಲ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇರಲಿ. ಹೀಗೆ ಹುರ್ಬರ್ಟ್ ಸೈನ್ಸರನಾಗಲಿ, ಡೀಕಾರ್ಟನಾಗಲಿ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಈ ಮಹತ್ತ್ವದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮುಟ್ಟಿದರೂ, ಅವರು ಮುಂದೆ ಹೋಗದೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ್ದರಿಂದ, ಅವರಿಗೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಅಶಕ್ಯವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯಿತು.

ಅದ್ವೈತಮತ ಪ್ರಸ್ಥಾಪಕರಾದ ಶ್ರೀಮಚ್ಚಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರವರಾದರೂ ಡೀಕಾರ್ಟನ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನೇ ತತ್ತ್ವತಃ ಅನುಸರಿಸಿರುವರು. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ— ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ 'ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ'ಂದೇ ಹೇಳುವನಲ್ಲದೆ 'ನಾನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಯಾವನೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಕಿಂವು ಹುನಾ, ಆತ್ಮನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ಅಶಕ್ತವು. ಆತ್ಮನಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದೆಂದರೆ 'ಪದತೋ ವ್ಯಾಘಾತಃ' ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಂತೆ ಒಂದೇ ಉಸಿರಿನಲ್ಲಿಯೇ 'ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ'ಂದೂ, ಇಲ್ಲವೆ'ಂದೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ನಾನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವವನಾದರೂ, ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಕಾಲಕ್ಕೇ ಇರಲೇಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವವರಾರು? ನಾನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆತ್ಮವು. ಹೀಗೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವೆಡೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಅವರ ಸ್ವಾತ್ಮನಿರೂಪಣವೆಂಬ ಚಿಕ್ಕಗ್ರಂಥದೊಳಗಿನ ೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ.

अस्ति स्वयमित्यस्मिन्नर्थे कस्यास्ति संशयः पुंसः ।

अत्रापि संशयश्चेत् यः संशयिता स एव भवसीत्वम् ॥

ಈ ಶ್ಲೋಕದೊಳಗಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಗೂ ಜೀಕಾರ್ತನ ವಿಚಾರಗಳಿಗೂ ವಿಶೇಷ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇಲ್ಲೆಂಬದು ಮೇಲೆಯೇ ಕಾಣುವಂತಿದೆ. "ತಾನು ಇದ್ದೇನೆಂಬ ಮಾತಿನ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವನಿಗೆ ಸಂಶಯವಿರಬಲ್ಲದು? ಅಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಶಯವುಂಟಾದರೆ, ಯಾವನು (ಆ ಬಗ್ಗೆ) ಸಂಶಯಪಡುವನೋ, ಅವನೇ ನೀನಾಗುವಿ" ಎಂಬದು ಆ ಶ್ಲೋಕದ ಸರಲಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಶಯ ಪಡುವವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆತ್ಮವೆಂಬದು ಕೊನೆಯ ಭಾಗದ ಅಶಯವು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಹೀಗೆ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನಾದರೂ ಅವನ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಯುವವರೇ ಹೆಚ್ಚು. ಅದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ರೂಪವನ್ನರಿತು ಕೊಂಡು, ಜಗದಾಧಾರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಏಕೈವಿರುವದೆಂಬ ದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಪರಮವುರುಪಾರ್ಥವೆಂದು ಆ ಪೂಜ್ಯ ಆಚಾರ್ಯರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ.

ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಾದರೂ ಸೈ. ಸಿ. ಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿಂದಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರನಾಗದೆ ಗೊತ್ತಾಗುವವನು ಎಂದರ್ಥ. ಪ್ರಮಾಣಗೋಚರವಾದ ಉದೇಶ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಿರುವನೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರ, ಅವನ ಆಧಾರದಿಂದ ಉಳಿದು ದಿಲ್ಲ ಇರುವದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾವದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಸೈ. ಸಿ. ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ) ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವೂ, ನಿತ್ಯವೂ ಆದ ಆತ್ಮಜೈತನ್ಯದ ಆಶ್ರಯದಿಂದಲೇ ಅಂತಃಕರಣ ವೃತ್ತಿಗಳು, ಮತ್ತು ಆ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗಳ ಆಶ್ರಯದಿಂದಲೇ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು, ಆ ವಸ್ತುಗಳು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. (ಸೈ. ಸಿ. ೨. ೧೧೫.) ಆತ್ಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಅವಿಶ್ವಾಸವನ್ನಿಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (೧. ೮೯.) ಅವನು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೇ ಮೂಲವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅಪ್ರಮೇಯ

ನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ ತಿರುಗಿ ಆ ಪ್ರಮಾಣಗಳೇ ಅವನನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸಲಾರವು. ಪ್ರಮಾತೃವಿದ್ದರಲ್ಲವೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಆಟವು? ಆ ಪ್ರಮಾತೃವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆತ್ಮನು. (೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೨ ಮತ್ತು ೫೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳು.) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಾದೊಡನೆ ಅವನೇ ಪ್ರಮಾತೃ, ಪ್ರಮಾಣ ಮೊದಲಾದ ರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. * ಅವನು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನಾಗಿಯೇ, ತನ್ನ ಮಹಿಮೆಯಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. (೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ—ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ವಿಶ್ವದೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಆತ್ಮವೆಂದೂ ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ ಎರಡೇ ಕೋಟಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮವೆಂಬದು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅನಾತ್ಮವು ಇದೆಯೆಂದು ಅರಿತು ಮೇಳುವ ಚಿದ್ರೂಪ ಆತ್ಮ ನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅನಾತ್ಮವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.)

ಪುಟ ೫೨:— * ಮತ್ತು + ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

ಈ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸಿದ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯನ್ನೋದಿದರೆ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳು ಜೈಮಿನಿಕ್ಕೃತವೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈಗ ಪುಷ್ಪಲಿತವಿದ್ದ ಬ್ರಹ್ಮ ಸೂತ್ರಗಳಂತೂ ಬಾದರಾಯಣಕ್ಕೃತವೆಂದೇ ಎಲ್ಲ ಜನರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿದೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಜೈಮಿನಿಯು ಬೇರೆ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದನೆಂದೂ, ಅವು ಈಗ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗಿರುವವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು? ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೂ ಎನೂ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಸೈ. ಸಿ. ಯ ಮೇಲೆ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಟೀಕೆಗಳನ್ನು

* ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲಿನ (೨. ೩. ೭) ರತ್ನಪ್ರಭಾ ಎಂಬ ಟೀಕೆಯೊಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕವು ಮಹತ್ವವಾಗಿದೆ.

प्रमाताऽच प्रमाणचं प्रमेयं प्रमितिस्तथा ।

यस्य प्रसादात् सिध्यति तत्सिद्धौ किमपेक्षते ॥

ನೋಡಿದರೂ, ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳು ಬಾದರಾಯಣಕೃತನೆಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲಿಂದಲೂ, ಅವರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಪದ್ಮಪಾದರ ಗ್ರಂಥವಾದ ಸಂಚಪಾದಿಕೆಯ (ಪುಟ ೩೩) ಮೇಲಿಂದಲೂ, ಬಾದರಾಯಣರೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಬರೆದವರೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ ಈ ತೊಡಕನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಗೆಹರಿಸಬೇಕು ?

ಡಾ. ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ರು ತಮ್ಮ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸದ ೨ನೆಯ ಸಂಪುಟದ ೪೩೪ನೆಯ ಪುಟದ ಮೇಲೆ “ಜೈಮಿನಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಕರ್ತನೇ ?” ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನಿತ್ತಿ ಇದರ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಕಾರರನ್ನ ಸುಸರಿಸುವ ಶ್ರೀರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಗ್ರಂಥದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದೆಂದೂ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ತಿಳಿದಲ್ಲಿ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯ ಸರಲಾರ್ಥವು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳೆರಡನ್ನೂ ಜೈಮಿನಿ ಒಬ್ಬರೇ ಬರೆದಿರುವರೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಗುರುಗಳಾದ ಶ್ರೀಮಚ್ಚಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿದ ಎರಡೂ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳು ಒಂದೇ ಗ್ರಂಥದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯ ವಿಷಯ, ಉದ್ದೇಶ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಬೇರೆ; ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸೆಯ ವಿಷಯ, ಉದ್ದೇಶ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಬೇರೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುವದಿಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಇದರ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ಧರ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ

ಮೀಮಾಂಸಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ, ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ, ಭಿನ್ನ ಕರ್ತೃಕ ಗಳಾಗಿಯೂ ಇದ್ದರೂ, ಅವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರದೆ ಪೂರಕ ಗಳೇ ಆಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಎರಡೂ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳಿಗೆ ವೇದವೇ ಪ್ರಮಾಣವು; ಮತ್ತು ಅದೇ ವಿಷಯವು. ಎರಡೂ ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆಂದೇ ಹೊರಟಿವೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ವೇದದ ಕರ್ಮಕಾಂಡವು ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಜೈಮಿನಿಯ ಕರ್ಮ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೆಂದ ರೇನು; ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕು, ಅದರಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಫಲವೇನು ಎಂಬವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಮತ್ತು ನಾವು ಇಹ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕುವ ಪರಲೋಕ ವನ್ನು ಅದು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣುಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಸಿಕ್ಕಬಹುದಾದ ಸ್ವರ್ಗಸುಖವೂ ಕೂಡ ಕ್ಷಣಿಕವೇ, ಆದರೆ ವೇದಾಂತದ ಮಾತು ಹಾಗಲ್ಲ. ಅದು ನಮಗೆ ಸತ್ಯದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವು ಅಭ್ಯುದಯವೆಂದರೆ ಐಹಿಕ ಅಥವಾ ಪಾರಲೌಕಿಕ ಸುಖವಲ್ಲ. ನಿಶ್ಶ್ರೇಯಸ, ಮೋಕ್ಷ ಅಥವಾ ಸಂಸಾರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನು ದೊರಕಿಸ ಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಧೈಯವು. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಆಗುವದಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮದಿಂದಲ್ಲ. (ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿದ ಪ್ರೊ. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣ ನ್ನರ ಪುಸ್ತಕದ ೪೭೩-೪೭೪ ಪುಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಕೂಡಿ ಇಡೀ ವೇದದೊಳಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸುವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ವಿಮರ್ಶಿಸುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದುದರಿಂದ ಇವೆರಡೂ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ತಿಳಿದರೆ ನಾವು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಗಳೆರಡೂ ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಎಂತೆಯೇ ಕರ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಜೈಮಿನಿಮಹರ್ಷಿಗಳೂ, ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಬಾದರಾಯಣರೂ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕರ್ಮವೊಂದೇ ವೇದದ ವಿಷಯವೆಂಬದು ನಿಜ

ವಿದ್ವರೆ, ಬಾದರಾಯಣರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವ ಕಾರಣವಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ತಿರುಳು. ಈ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ವೈ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರು ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರ ವಿವರಣ ಪ್ರಮೇಯ ಸಂಗ್ರಹ ದಿಂದ (ಪುಟ ೨೬೦) ಕೆಳಗಿನ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ:—
 यदि जैमिनीयसूत्रं सिद्धार्थे शब्दसामर्थ्या भावपरं कल्पेत तदानीं अखण्डकरसे
 ब्रह्मणि वेदान्तसमन्वयप्रतिपादकानि बादरायणसूत्राणि विरुध्येरन् । ಇದರ ಅರ್ಥ
 ವಾದರೂ ಮೇಲಿನಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಜೈಮಿನೀಯ ಸೂತ್ರಗಳ ನಿಜವಾದ
 ಅರ್ಥವು ವೇದವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಪರವೆಂದೇ ಹೇಳುವದಿರುವದೊದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ,
 ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರತಿಪಾದಕಗಳಾದ ಬಾದರಾಯಣ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಇದರಿಂದ ಬಾಧೆ
 ಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಭ್ಯುದಯದ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿದವರಿಗೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡವೂ
 ನಿಶ್ಶ್ರೇಯಸವು ಬೇಕೆನ್ನುವವರಿಗೆ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳೂ ಹೇಳಿರುವರೆಂದು
 ತಿಳಿಯುವದೇ ವಿಹಿತವು.

ಪುಟ ೫೫:— ಆರು ಭಾವವಿಕಾರಗಳು

ಈ ಆರು ವಿಕಾರಗಳು ಯಾವವೆಂಬದನ್ನು ಯಾಸ್ವರು ತಮ್ಮ ನಿರುಕ್ತ
 ದಲ್ಲಿ (೧. ೨. ೮) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆಂದು ವೈ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.
 ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ, ಇರುವಿಕೆ, ಪರಿಣಾಮ, ಅಪಕ್ಷಯ, ವೃದ್ಧಿ, ಮತ್ತು ನಾಶ—
 ಇವೇ ಆರು ವಿಕಾರಗಳು. ಭಾವವೆಂದರೆ ವಸ್ತು ಎಂದರ್ಥ. ಇವು ಎಲ್ಲ
 ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಆಗುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. 'ಹುಟ್ಟು' ವಸ್ತುವಿನ
 ಮೊದಲನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ಇರುವಿಕೆ'ಯು ಹುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತುವಿಗೆ
 ಇರುವಿಕೆಯುಂಟೆಂದು ತಿಳಿಸುವದು. ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು
 ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಗಳು. 'ವೃದ್ಧಿ' ಶಬ್ದವು ತನ್ನ ಆಂಗಗಳು ಕೂಡಿ
 ಕೊಂಡು ರಾಶಿಯಾಗುವವೆಂಬದನ್ನು, ಅಥವಾ ಹೊಸದಾಗಿ ಬಂದು
 ಸೇರುವ ವಸ್ತುಗಳು ಕೂಡಿಕೊಂಡು ರಾಶಿಯಾಗುವದನ್ನು ಹೇಳುವದು.
 'ಅಪಕ್ಷಯ'ವು ವೃದ್ಧಿಯ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.
 ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಅವಯವಗಳು ಕಡಿಮೆಯಾಗುವದರಿಂದ, ಅಥವಾ ಹೊರಗಿ
 ಸಿಂದ ಬಂದು ಸೇರಿದ್ದ ವಸ್ತುಗಳು ಹೋಗಿರುವದರಿಂದ ಅಪಕ್ಷಯ

ಅಥವಾ ಸೊರಗುವಿಕೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. 'ನಾಶ'ವು ಕೊನೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಿಚಾರಗಳೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. *

ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ



ಪುಟ ೫೮:— ಅತ್ಮನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರನಲ್ಲ.

. ಕಂಠ, ಕಿವಿ, ಮೂಗು, ತೊಗಲು ಮತ್ತು ನಾಲಿಗೆಗಳೇ ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು. ಅವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಬೆಂಕಿ, ಆಕಾಶ, ನೆಲ, ಗಾಳಿ ಮತ್ತು ನೀರಿಂಬ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತವೆಂದು ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತವದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆಂದರೆ ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷಗಳೆಂದು ಅರ್ಥವು. ಇವು ಮಹಾಭೂತಗಳ ಅಪಂಚೀಕೃತ ರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು, ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಶಬ್ದವೆಂಬ ಒಂದೇ ಗುಣವಿರುತ್ತದೆ ಗಾಳಿಗೆ ಆಕಾಶದ ಗುಣವಲ್ಲದೆ ಸ್ಪರ್ಶವೆಂಬ ಗುಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಬೆಂಕಿಗೆ ರೂಪವೆಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣವಲ್ಲದೆ, ಗಾಳಿ ಮತ್ತು ಆಕಾಶಗಳ ಗುಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನೀರಿಗೆ ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳಲ್ಲದೆ ರಸವೆಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಗುಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನೆಲಕ್ಕೆ ಈ ನಾಲ್ಕು ಗುಣಗಳಲ್ಲದೆ ಗಂಧವೆಂಬ ಐದನೆಯ ಗುಣವೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಒಂದೊಂದು ಮಹಾಭೂತಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದೇ ಗುಣವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಥವಾ ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆಕಾಶ, ಗಾಳಿ, ಬೆಂಕಿ, ನೀರು ಮತ್ತು ನೆಲಗಳಿಗೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಮತ್ತು ಗಂಧಗಳೇ ವಿಶಿಷ್ಟ.

* ವೈ. ಸುಬ್ಬರಾಯರು ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಕನ್ನಡ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದ ೧ನೆಯ ಸಂಪುಟದೊಳಗೆ ೧ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದ ೫೯-೬೦ ನೆಯ ಪುಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಧರ್ಮಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವೇನೆಂದರೆ: ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯವು, ತಾನು ಯಾವ ಮಹಾಭೂತದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವದೋ ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮವನ್ನಷ್ಟೇ ಗ್ರಹಣಮಾಡಬಲ್ಲದಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕಂಠ ರೂಪವನ್ನಷ್ಟೇ ನೋಡಬಲ್ಲದು; ಕಿವಿಯು ಶಬ್ದವನ್ನಷ್ಟೇ ತಿಳಿಯಬಲ್ಲದು; ಮೂಗು ಗಂಧವನ್ನಷ್ಟೇ ಅರಿಯಬಲ್ಲದು; ನಾಲಿಗೆಯು ರಸವನ್ನಷ್ಟೇ ಅನುಭವಿಸಬಲ್ಲದು. ಮತ್ತು ತೊಗಲು ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನಷ್ಟೇ ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲದು. ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯವು ಒಂದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ತರದ ವಿಷಯಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯವೂ ತನಗೆ ಉಚಿತವಾಗದಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅರಿಯಲಾರದು. ಉದಾ: ಕಣ್ಣಿಗೆ ರಸವು ಗೋಚರವಾಗಲಾರದು. (ನೈ.ಸಿ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೧೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ನೋಡಿರಿ.) ಅಥವಾ ಮೂಗಿಗೆ ಶಬ್ದವು ತಿಳಿಯಲಾರದು.

ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವ ಜ್ಞಾನವು ಭೌತಿಕ ವೆಂದರೆ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೇ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವಂತಹದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕವಲ್ಲದ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಆಗಲಾರದು. ಆದರೆ ತೈತ್ತಿರಿಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ " ಆತ್ಮನಿಂದ ಆಕಾಶವು, ಆಕಾಶದಿಂದ ವಾಯುವು, ವಾಯುವಿನಿಂದ ಬೆಂಕಿಯು, ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ನೀರು, ನೀರಿನಿಂದ ನೆಲವು, ನೆಲದಿಂದ ವನಸ್ಪತಿಗಳು, ವನಸ್ಪತಿಗಳಿಂದ ಅನ್ನವು, ಅನ್ನದಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳು " ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದಂತೆ, ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುವವು. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಆತ್ಮನಂತೂ ಭೌತಿಕವೆಂಬುದು ತೀರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದಂತಾಯಿತು. ಎಂತೆಯೇ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ ಮತ್ತು ಗಂಧಗಳೆಂಬ ಐದು ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಭೌತಿಕವಾದ ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯವೂ ಅಭೌತಿಕನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರದೆಂಬುದು ಯೋಗ್ಯವೇ ಸರಿ.

ಭೌತಿಕವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಭೌತಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ತಿಳಿಯಬಲ್ಲವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕೊಡುವ ಆಧಾರರೂಪ ಅನುಮಾನ

ವೇನೆಂದರೆ:—ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಜಕವೆಂದರೆ ಪ್ರಕಾಶಕ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ವ್ಯಂಜಕವೆಂದರೆ ಪ್ರಕಾಶ್ಯವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಜಾತೀಯವಾಗಿರುವವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಉದಾ: ದೀಪವು ಪ್ರಕಾಶಕವು; ಅದರಿಂದ ಬಿಳಿಗಿಸಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಕಾಶ್ಯಗಳು, ಆದರೆ ದೀಪವು ತೈಜಸವೆಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ; ಅದರಂತೆಯೇ ಪ್ರಕಾಶ್ಯಗಳಾದರೂ ರೂಪವುಳ್ಳವುಗಳೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೈಜಸಗಳೇ ಸರಿ. ಅದರಂತೆಯೇ ಭೌತಿಕಗಳಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಅರಿಯಬಲ್ಲವಲ್ಲದೆ, ಅಭೌತಿಕನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅವು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಲಾರವು; ಈ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಕ್ಷೇಪಶಾರೀರಕದೊಳಗೆ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯-೧೦ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

सर्वं पराग्विषयमेव हि मानजातं

वेदावसानवचनानि तु वर्जयित्वा ।

यद्वैतಿಕं किमपि भौतिकगोचरत

द्रूपप्रदीपकनिदर्शनतः प्रसिद्धम् ॥ ९ ॥

यद्वचंಜಕं किमपि लौकिकमीक्षितं त

द्वचंगयेन तुल्यमवलोकितमत्र जात्या ।

दीपः प्रकाशकतया विदितो हि लोके

रूपेण तैजसतया सदृशः प्रसिद्धः ॥ १० ॥

ಪ್ರಮಾಣವಿಷಯಕವಾದ ಉಳಿದ ಮಾತುಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಮುಂದಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದೆ.

ಪುಟ ೫೯:— ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ ಸೋಪಾನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರದ ಸ್ಥಾನ *

ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬುದು ವೇದಾಂತದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಅಪರೋಕ್ಷ ಅಥವಾ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ದರ್ಶನವು. ಆದರೆ

* ಸೈ. ಸ. ಯೋಗಿ ಗನಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿ, ಅಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನಪರಂಪರೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದೊಳಗೆ ಸೈ. ಸ. ಯ ಭಾಷಾಂತರದ ೩೦-೩೧ನೆಯ ಪುಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೇ ಮೂಲವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವನು ಎಲ್ಲ ವೇದೇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಅಗೋಚರನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಎಂತೆಯೇ ಅವನ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮೊದಲಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೇ, ಎಂಬದನ್ನು ಶ್ರೀಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಉದಾ: ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬, ೨೨, ೩೩, ೪೬, ೫೪, ೫೭, ೬೩, ೬೫ ಮೊದಲಾದ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.)

ಆತ್ಮನು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನಾಗಿಯೇ ಇದ್ದರೂ, ಅವನ ಜ್ಞಾನವಾಗದಿರುವದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸರಿ. ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ಆತ್ಮನ ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವಾಗದಿರಲಿಕ್ಕೆ ಅವಿಚಾರವೇ ಕಾರಣವು. (ಪಂಚದಶೀ ಫ. ೩೧.) ಆದುದರಿಂದ ಆ ಅವಿಚಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದಹೊರತು ಗತ್ಯಂತರವಿಲ್ಲ. ಎಂತೆಯೇ ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಯಾರಿಗೂ ಆಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಪಂಚದಶೀ ಫ. ೩೦). ಮುಮುಕ್ಷು ವಿಗೆ ವಿಚಾರವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಾಧನವು. (ಪಂಚದಶೀ ಫ. ೧೩೩.) ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದವರು ಮಾತ್ರ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು (ಪಂಚದಶೀ ಫ. ೨೮ ಮತ್ತು ೧೩೧.) ಚಿತ್ತವು ವ್ಯಾಕುಲವಾಗಿದ್ದವರಿಗೂ ಧ್ಯಾನವೇ ಯೋಗ್ಯವು; ಆದರೆ ಯಾರ ಮನಸು ವ್ಯಾಕುಲವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅಂಥವರು ವಿಚಾರಕ್ಕೇ ಶರಣುಹೋಗುವದೊಳಿತು. (ಪಂಚದಶೀ ಫ. ೧೩೨-೧೩೩.) ಆದುದರಿಂದ ಶಾಂತಚಿತ್ತರಾಗಿ ಒಂದೇನವನೆ ಆತ್ಮ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತಹೋದರೆ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯಾಗದಿದ್ದರೂ, ಮುಂದಾದರೂ ಅದರಿಂದಲೇ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದು. ಪುನಃಪುನಃ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೂ, ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಕೂಡಲೇ ಏಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲೆಂಬದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳಿರುವದೆಂಬದೇ ಕಾರಣವು. ವಿಷಯಾಸಕ್ತಿ, ದಡ್ಡತನ, ಕುತರ್ಕ, ವಿಪರೀತ ತಿಳಿವಳಿಕೆ, ದುರಾಗ್ರಹ, ಯೋಗ್ಯರಾದ ಗುರು ಮೊದಲಾದವರು ಸಿಕ್ಕದಿರುವದು, ಇವೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳು. ಅವುಗಳ ನಾಶಕ್ಕಾಗಿ

ಮಾತ್ರ ವಿಚಾರವು ಅವಶ್ಯಕವಲ್ಲದೆ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೪-೧೯ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಈ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳು ದೂರಾಗಬೇಕೆಂದೇ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಶ್ರವಣ ಮನನಗಳನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಗಳೂ ನಿರಪವಾದವಾಗಿ ಸಮ್ಮು ಆತ್ಮವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ವಿವರಿಸುವವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಶ್ರವಣವು. ಅನುಮಾನರೂಪತರ್ಕದಿಂದಾದರೂ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮವಾದದೊಳಗೆ ಏನೂ ವಿರೋಧಗಳಿಲ್ಲೆಂದು ಪುನಃಪುನಃ ವಿಚಾರಿಸಿ ನೋಡುವದೇ ಮನನವು. ಹೀಗೆ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವವರೆಗೂ ಮಾಡುತ್ತ ಹೋಗಬೇಕು. (ಪಂಚದಶೀ. ೬-೧೫).

ಆದರೆ ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ವಿಚಾರವೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಮತ್ತು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಮರ್ಥವಾದ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದೆಂಬದು ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವೊಂದೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವದೆಂಬದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಅಂಬೋಣವು. ಅದು ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. (ನೈ. ಸಿ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೊಳಗಿನ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ವೊದಲಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು. ಆದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮೋಕ್ಷವಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗದಿರಲಿಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ದಡ್ಡತನ ವೊದಲಾದವುಗಳು ಅಡ್ಡಬರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಂತಹ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗಾಗಿ, ಆ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗನುಕೂಲವಾದ ಅನುಮಾನರೂಪ ತರ್ಕವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಈ ಅನುಮಾನರೂಪ ತರ್ಕವು ಆ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳೊಳಗಿನ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಆಯಾ ವಾಕ್ಯಗಳೊಳಗಿನ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗು

ತ್ತದೆ. ಈ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳು * ಅವಶ್ಯಕಗಳು. (ನೈ. ಸಿ. ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮-೧೦ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೂ, ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.) ವೇದಾಂತದೊಳಗಿನ ಅವಾಂತರ ವಾಕ್ಯಗಳು ಎಚ್ಚರ, ಸ್ಪಷ್ಟ, ಮತ್ತು ಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ವಿಚಾರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಈ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ, ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನಾತ್ಮದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವವು. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ (ನೈ. ಸಿ. ೨-೯೬), ದೇಹದಿಂದ ಮೊದಲು ಮಾಡಿ ಬುದ್ಧಿಯ ವರೆಗಿನವೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಷ್ಟೇ ಅನುಮಾನದ ಕೆಲಸವು. (ನೈ. ಸಿ. ೩-೫೪) ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕೆಲಸವನ್ನೇನೂ ಅನುಮಾನವು ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೆಂದರೆ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳೇ ಸರಿ. ಈ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡ ಬರುತ್ತಿರುವ ತೊಂದರೆಗಳೆಲ್ಲ ನಾಶವಾದೊಡನೆಯೇ, ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರೆಯುವದು.

ಪುಟ ೬೨-೬೩:—ಪ್ರಮಾಣವಿಚಾರ

ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮಾ=ಅಳತೆಮಾಡು, ಎಂಬ ೨ನೆಯ ಗಣದ ಪರಸ್ಮೈಪದದ ಧಾತುವೇ ಮೂಲವು; ಅದರ ಮೇಲಿಂದ ಮಾನವೆಂದರೆ ಅಳತೆಮಾಡುವ ಸಾಧನವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಅಥವಾ ಚನ್ನಾಗಿ ಅಳೆಯುವ ಸಾಧನವೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಳತೆಮಾಡುವದೆಂದರೆ, ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಸರಿ. ಸಾರಾಂಶ— ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವ ಸಾಧನವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಪ್ರಮಾ ಅಥವಾ ಪ್ರಮಿತಿ, ಪ್ರಮಾತ್ಯ, ಪ್ರಮೇಯ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಸಾಧನಗಳೆಷ್ಟು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಹಿಂದೂದರ್ಶನಕಾರರಲ್ಲಿ ಐಕಮತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸವಿಸ್ತರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡುವದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸ್ಥೂಲ ಮಾನದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳ ಸಮಾಚಾರವನ್ನಿಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೊಪ್ಪುವ ಬೇರೆಬೇರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿಸ್ತೋತ್ರವಾರ್ತಿಕ ಅಥವಾ ಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸವೆಂಬ ಚಿಕ್ಕ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬಲು ಸರಲವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಮೇಕಂಚಾರ್ವಾಕಾಃ ಕಣಾದಸುಗತೌಪುನಃ |

ಅನುಮಾನಂಚ ತಚ್ಛಾಪಿ ಸಾಂಖ್ಯಾಃ ಶಬ್ದಂಚತೇ ಅಪಿ || ೧೭ ||

ನ್ಯಾಯೈಕ ದೇಶಿನೋಪ್ಯೇವಮುಪಮಾನಂಚ ಕೇಚನ |

ಅರ್ಥ್ಯಾಪತ್ತಾ ಸಹೈತಾನಿ ಚತ್ವಾರ್ಯಾಹ ಪ್ರಭಾಕರಃ || ೧೮ ||

ಅಭಾವಷಷ್ಠಾನ್ಯೈತಾನಿ ಭಾಟ್ಟಾ ವೇದಾಂತಿನಸ್ತಥಾ |

ಸಂಭವೈತಿಹ್ಯಯುಕ್ತಾನಿ ತಾನಿ ಪೌರಾಣಿಕಾ ಜಗುಃ || ೧೯ ||

(೨ನೆಯ ಉಲ್ಲಾಸ)

ಇವುಗಳ ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಶಬ್ದ, ಉಪಮಾನ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ, ಅಭಾವ, ಸಂಭವ ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳೆಂದು ಎಂಟು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕರಿಗೆ ಮೊದಲಿನದೊಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವು ಸಮ್ಮತವು. ಬೌದ್ಧವೈಶೇಷಿಕರಿಗೆ ಮೊದಲಿನವೆರಡು, ಸಾಂಖ್ಯ, ಮತ್ತು ಕೇಲವು ನೈಯಾಯಿಕರಿಗೆ ಮೊದಲಿನ ಮೂರು, ಮತ್ತೆ ಕೇಲವು ನೈಯಾಯಿಕರಿಗೆ ಮೊದಲಿನ ನಾಲ್ಕು, ಪ್ರಾಭಾಕರಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೆ ಮೊದಲಿನ ಐದು, ಭಾಟ್ಟಮೀಮಾಂಸಕ ಹಾಗೂ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಮೊದಲಿನ ಆರು, ಮತ್ತು ಪೌರಾಣಿಕರಿಗೆ ಇವೆಂಟೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸಮ್ಮತವಾಗಿವೆ.

ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾದರೂ ಭಿನ್ನಾ ಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದವೇದಾಂತಿಗಳ ಮತವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಇವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೀಗೆ

ಮಾಡಬಹುದು; (೧) ವಿಷಯಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಪಂಚ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವು. (೨) ಹೊಗೆಯಿಂದ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಉಹಿಸುವಂತೆ, ಲಕ್ಷಣ ಅಥವಾ ಗುರುತುಗಳಿಂದ ಉಹಿಸಿ ಜ್ಞಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದುದು ಅನುಮಾನವು. (೩) ಹೋಲಿಕೆಯ ಮೇಲಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವದು ಉಪಮಾನವು. (೪) “ ಪುಷ್ಪನಾದ ದೇವದತ್ತನು ಹಗಲು ಉಟಮಾಡುವದಿಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ ಅವನು ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಾದರೂ ಉಣ್ಣುತ್ತಿರಲಿಕ್ಕೆಬೇಕು; ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅವನು ಹೀಗೆ ಪುಷ್ಪನಾಗಿರುವದು ಶಕ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯು. ಇಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಹೊಂದಬೇಕೆಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವೆವು. ಹೀಗೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಸಾಧನವೇ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಪ್ರಮಾಣವು. (೫) ಕಾಣಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಕಾಣಿಸಲಿಲ್ಲೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದು ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಅಥವಾ ಅಭಾವವು. ಉದಾ:- “ ಈ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಜು ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಕಾಣಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು; ಆದರೆ ಅದು ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಲಿಲ್ಲವೆಂದಮೇಲೆ, ಅದು ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಜ್ಞಾನವು ನಮಗಾಗುವದು ಅಭಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ (೬) ಬಲ್ಲವರ ಹೇಳಿಕೆ ಅಥವಾ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣವು. ಈ ಆರೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಭಾಟ್ಟರಿಗೂ ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಿವೆ.

ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಮಾತ್ಯ, ಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮೇಯ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಅವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗೇ ಸರಿ, ಎಂಬದನ್ನು ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ತಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಲು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ದೇಹದಲ್ಲಿ ‘ ನಾನು ’ ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ‘ ನನ್ನದು ’ ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಇಡದಾತನು ಪ್ರಮಾತ್ಯವಾಗಲಾರನು. ಪ್ರಮಾತ್ಯನೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಪಯೋಗಿಸಿ ಅವುಗಳ ಬಲದಿಂದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವವನು, ಇನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ವ್ಯವಹಾರವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದ ಆಧಾರದಮೇಲೆಯೇ ವೇದೇ ತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲ ನಿಂತಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ಆಧಾರವಾದ ದೇಹವಿಲ್ಲದೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕೆಲಸಮಾಡಲಾರವು. ಮತ್ತು ದೇಹವನ್ನು 'ತಾನು' ಎಂದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಹೊರತು ಯಾವನೂ ಆ ದೇಹದಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲಾರನು. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಸಾತ್ಯ ಪ್ರಮಾಣ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆಲ್ಲ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಮೂಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬದು ಅವರ ಭಾಷ್ಯದ ತಿರುಳು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಆರಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಒಂದೊಂದೇ ತರದ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗು ತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಾಗಲಾರದೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಯಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ, ಆಯಾ ತರದಿಂದ ಆಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಾಗಲಾರದೆಂದು ಅರ್ಥವು. ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದು ಮೈಶಿಷ್ಟ್ಯವುಂಟು. ಕಿಂಚುನಾ, ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಎರಡನೆಯ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯದಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ, ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವಂತೆ, ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ತರದ ಸಂಶಯವುಳಿಯದಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಸಾಧನವೇ ಸರಿ. (ನೈ. ಸಿ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗ ವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಹೀಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ತನಗುಚಿತವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ, ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಸಹಾಯವನ್ನೇ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹೀಗದು ಸಹಾಯವನ್ನೇ ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿದುದಾದರೆ, ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಅಯೋಗ್ಯ ವಾಗುವದು. (ನೈ. ಸಿ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ನೋಡಿರಿ.) ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಒಂದು ಜ್ಞಾನಸಾಧನವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅದನ್ನು ಪುನಃ ಪುನಃ ಪೇಳಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೂ ಸಹ ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ನೈ. ಸಿ. ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ನೋಡಿರಿ.) ಮತ್ತು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅದಕ್ಕುಚಿತವಾದ ಜ್ಞಾನ ವುಂಟಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಪುನಃ ಪುನಃ ಉಪಯೋಗಿಸುವ

ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಆಯಾ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ಆಗಲಿಕ್ಕೇಬೇಕು. ಇದನ್ನೇ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ನೈ. ಸಿ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ “ಮತ್ತು ಬರೇ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ವಸ್ತುಗಳ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರದು” ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಒಂದೊಂದೇ ತರದ ವಿಷಯಜ್ಞಾನ ವಾಗುವದೆಂಬದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಎಂತೆಯೇ ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಾಗುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (ನೈ. ಸಿ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ನೋಡಿರಿ.)

ಆತ್ಮನು ವೇದೇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರನಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮರ್ಮವೇನೆಂಬದನ್ನಷ್ಟು ಈಗ ನೋಡುವ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲ ಹೊರಗಿನ, ಎಂದರೆ ನಮ್ಮಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಣ ಮಾಡಬಲ್ಲವು. (ನೈ. ಸಿ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪೫ ಮತ್ತು ೪೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ದೃಶ್ಯವೆಂದರೆ ಜಡವಾಗಿಯೂ, ದೇಶ ಕಾಲಾದಿಗಳಿಂದ ಮರ್ಯಾದಿತವಾಗಿಯೂ, ಹೊರಗಿನವಾಗಿಯೂ, ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದವಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುವದು. (ನೈ. ಸಿ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲ ಪ್ರಮಾತೃವಿನ ಇಚ್ಛಾಪೂರ್ತಿಗಾಗಿಯೇ ಹೊರಟವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯಜ್ಯೋತಿಃ ಸ್ವರೂಪನೂ, ಎಲ್ಲ ಮರ್ಯಾದೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ವನೂ, ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನೂ, ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿಲ್ಲದವನೂ, ಅಪ ರೋಕ್ಷನೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸ್ವರೂಪನೂ, ಸ್ವಾರ್ಥನೆಂದರೆ ತನಗಾ ಗಿಯೇ ತಾನಿರತಕ್ಕವನೂ, ಅಪ್ರಮೇಯನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. (ನೈ. ಸಿ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪೭ ಮತ್ತು ೪೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಭೌತಿಕವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವು ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಅರಿಯಬಲ್ಲ

ದೆಂದೂ, ಅಭೌತಿಕನಾದ ಆತ್ಮ ನನ್ನದು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಲಾರದೆಂದೂ ಈ ಮೊದಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಇನ್ನು, ಅನುಮಾನ ಮೊದಲಾದ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವವೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನು ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರನು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅನುಮಾನದಿಂದಾಗುವ ಎಂದಾದರೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುವದೇ ಹೊರತು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. (ಸೈ. ಸಿ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೧ ಮತ್ತು ೫೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಅದರಂತೆಯೇ ಉಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಗತಿಯು. ಎಂತೆಯೇ ಆತ್ಮನು ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧನಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಅವನು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೇ ಮೂಲವಾದ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ ಚೈತನ್ಯರೂಪ ವಸ್ತುವಾಗಿರುವನೆಂದೂ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಸೈ. ಸಿ. ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ಮತ್ತು ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೩ ಮತ್ತು ೫೨ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ಆತ್ಮನನ್ನು ವೇದೇತರವಾದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ವೇದಾಂತ ಅಥವಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೇ ಶರಣು ಹೋಗತಕ್ಕದ್ದು.

ವೇದವಾದರೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವದೇತಕ್ಕೆ ? ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗದಿರುವ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವದರಿಂದಲೇ ಸರಿ. (ಮೇಲೆ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ವಾರ್ತಾಕಿಕ ಸುಖದುಃಖಗಳು, ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಪ್ತಿ-ಪರಿಹಾರಗಳ ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವದರಿಂದಲೇ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬದನ್ನು ನಾವಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಮೇಲಿಂದ ಐಹಿಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ವೇದವು ಮಾಡಿಕೊಡುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಮಾತ್ರ ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಕೂಡದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗದ ಐಹಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಕೂಡ ವೇದವು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟರೆ, ಆಗದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವದು.

ಉದಾ: “ಗಂಡಸುಮಗನಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವವನು ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಟಿಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು” ಎಂದು ವೇದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಐಹಿಕ ಫಲವಿಷಯಕ ಜ್ಞಾನವು ಉಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಆಗಲಾರದಾದುದರಿಂದ, ಈ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣವಾಕ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಉಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವ ಮಾತನ್ನೇ ವೇದವು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟರೆ, ಅಲ್ಲಿ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಆ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವದಿಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾಕ್ಯಗಳಾಗದೆ ಬರೇ ಅನುವಾದಕ ವಾಕ್ಯಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಠಿ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತನ್ನು ವೇದವು ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ತೆರನಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕಾಗುವದೇ ಹೊರತು, ಅದೇ ಎಂದೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು. “ನೂರಾರು ವೇದಗಳು ಬೆಂಕಿಯು ಶೀತವೆಂದಾಗಲಿ ಅಪ್ರಕಾಶವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಿದರೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರವು” (ಗೀತಾಭಾಷ್ಯ. ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ) ಎಂದು ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ನಿರ್ಭಯದಿಂದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಠಿ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯದಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವೇದವು ಹೇಳಿಕೊಡುವದೆಂದೇ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ವೇದದ ಪೂರ್ವಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಕಾಂಡವೂ, ಉತ್ತರಭಾಗದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡವೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದೂ, ಅದು ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡಬಹುದು. (ಸೈ. ಸಿ. ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ನೋಡಿರಿ.) ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವ ಈ ವೇದಭಾಗವು ಯಾಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಸೈ. ಸಿ. ಯ ೩ನೆಯ

ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೫-೩೮ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಹೊಸ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾದರೂ, ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹಚ್ಚುವದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಗೌಣವೇ ಆಗುವದೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ವೇದಾಂತಗಳು ಆತ್ಮನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವವೆಂದು ಹೇಳುವದು ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನರೂಪ ನಾದ ಆತ್ಮನು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಜ್ಞಾನವೇನಾಗತಕ್ಕದ್ದಿದೆ? ಆದುದರಿಂದ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಡೆದೋಡಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನಷ್ಟೇ ವೇದಾಂತಗಳು ಮಾಡುವವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಹೆಚ್ಚು ಸರಿಯಾಗುವದು. (ನೈ. ಸಿ. ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೦೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ನೋಡಿರಿ.) ಅದೇನೇ ಇರಲಿ; ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದು, ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಆ ಕೆಲಸ ವನ್ನೇ ಅವು ಮಾಡುವದಿಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಮಾತ್ರ ತೀರ ಅಸಮಂಜಸ ವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಪುಟ ೬೪:— ಸ್ಥೂಲ ದೇಹನಿವಾರಣೆ

ಶ್ರೀಮತ್ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಸ್ಥೂಲದೇಹನಿವಾರಣೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿಯೇ ಆದರೂ ಚನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಉಪಪತ್ತಿ ಅಥವಾ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಬಹುದು.

(೧) ಜಡದ್ರವ್ಯವಾದ ಅನ್ನದ ಕಾರ್ಯವಾದುದೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ದೇಹವಾದರೂ ಅನ್ನದ ಕಾರ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. (ಶ್ಲೋಕ ೧೧) (೨) ದೇಹವು ಅನ್ನಕಾರ್ಯವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅನ್ನರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. (ಶ್ಲೋಕ ೧೨) (೩) ದೇಹವು ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುವದು. (ಶ್ಲೋ. ೧೩) (೪) 'ನನ್ನದೆ'ಂದು ನಾನೆನ್ನುವ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುವವರು ಹಲವರಿದ್ದಾರೆ. ಎಂದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನರ ಅಧಿಪತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ದೇಹವು ನನ್ನೊಬ್ಬನದೇ ಆಗಲಾರದು

(ಶ್ಲೋ. ೧೪) (೫) ದೇಹವು ಅನ್ನಕಾರ್ಯವೆಂಬುವದು ನೇದದೊಳ
ಗಾದರೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (ಶ್ಲೋ. ೧೫) (೬) ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ
ದೇಹವೇ 'ನಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವು ಬಾಧಕವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಿಯ
ಅನುಭವವು ಆ ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. (ಶ್ಲೋ. ೧೮.) (೭)
ದೇಹವು ದೃಶ್ಯವಾಗಿದೆ; (೮) ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ನಾಶಗಳುಂಟು; ಮತ್ತು
(೯) ಅದು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿರುವದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. (ಶ್ಲೋ. ೧೯) (೧೦)
ಅದು ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಹಗುರಾಗಿಯೂ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಜಡವಾಗಿಯೂ ತೋರು
ವದು. ಎಂದರೆ ಅದರಿಂದ ವಿರುದ್ಧಕಾರ್ಯಗಳಾಗುವವೆಂದು ಕಂಡು
ಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಒಂದೇ ಪ್ರಮೇಯದಿಂದ ವಿರುದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತ
ಗಳು ಹೊರಟರೆ, ಆ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಸುಳ್ಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದೋ.
ಹಾಗೆಯೇ ಈ ದೇಹವೂ ಸುಳ್ಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಶ್ಲೋ ೨೦) (೧೧)
ದೇಹವು 'ನಾನಲ್ಲ'ವೆಂಬದು ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿದ್ದ
ಮಾತೇ. ಎಂದರೆ ಆ ಮಾತು ಪ್ರಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿದೆ. (ಶ್ಲೋಕ ೨೧.)

ಪುಟ ೬೮:— ಚಾರ್ವಾಕರು

“ ಚಾರು: ಲೋಕಸಮ್ಮತೋ ವಾಕೋ ವಾಕ್ಯಂ ಯಸ್ಯ ಸಃ
ಚಾರ್ವಾಕಃ ” ಎಂದು ತಾರಾನಾಥರ ವಾಚಸ್ಪತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದದ ಸೃಷ್ಟಿ
ಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ರುಚಿಸುವಂತಹ
ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವವನೇ ಚಾರ್ವಾಕನೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವು.
ಚಾರ್ವಾಕನೆಂಬುದು ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ ಹೆಸರೆಂದೂ, ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವತಿ
ಎಂಬಾತನ ಶಿಷ್ಯನೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಚಾರ್ವಾಕನೇ ಈ
ಮತದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಹರಡಿದ್ದರಿಂದ ಇದು ಚಾರ್ವಾಕಮತವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ
ಹೊಂದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವತಿಮತವೆಂದೂ ಹೆಸರು. ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವತಿ ಎಂಬ
ವನು ಈ ಮತದ ಜನಕನೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವು. ದೇವತೆಗಳ ಗುರುವಾದ
ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವತಿಯೇ ದಾನವರನ್ನು ಅಡ್ಡದಾರಿ ಹಿಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಮತವನ್ನು
ಪ್ರಸಾರಮಾಡಿದನೆಂದು ಕೆಲವು ಜನರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವತಿ ಸೂತ್ರ
ಗಳೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಸೂತ್ರಗಳೂ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದವಂತೆ. ಆದರೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಆ

ಸೂತ್ರಗಳು ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಬೃಹಸ್ಪತಿಯಾಗಲಿ, ಚಾರ್ವಾಕನಾಗಲಿ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದರೆಂಬದನ್ನು, ಅವರು ಯಾವ ಬೇರೆ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದರೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವದು ಕೂಡ ಕಠಿಣವದೆ. ಅವರ ವಿಷಯಕ್ಕಿನ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ತೀರ ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಚಾರ್ವಾಕರಿಗೆ ಲೋಕಾಯತಿಕರೆಂಬ ಬೇರೆ ಹೆಸರೂ ಇತ್ತು. ಇವರ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರ ಸರ್ವದರ್ಶನಸಂಗ್ರಹವೇ ಆಧಾರವು. ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಾದ ವಾಚಕರು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ಆ ಪುಸ್ತಕವನ್ನೇ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸದಿರಲಾರೆವು.

ಮಹಾಭೂತಗಳೇ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲವೆಂದು ಚಾರ್ವಾಕರ ಅಂಬೋ ಣವಿದೆ. ಇವರು ಆಕಾಶವನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಇವರ ಮತದಂತೆ ಗಾಳಿ, ಬೆಂಕಿ, ನೀರು ಮತ್ತು ನೆಲಗಳೆಂಬ ನಾಲ್ಕೇ ಮಹಾಭೂತಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇವೇ ದೇಹರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮಹೊಂದಿದವೆಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಜೈತನ್ಯದ ಅವಿಭಾವವಾಗುವದು. ಸುಣ್ಣ, ಎಲೆ, ಆಡಿಕೆ, ಕಾಚುಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿದರೆ ಹೇಗೆ ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣವು ತೋರಹತ್ತುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಜೈತನ್ಯವು ಮಹಾಭೂತಗಳ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ದೇಹವೇ ಆತ್ಮವು, ಆತ್ಮವೇ ದೇಹವು. ದೇಹದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಜೀವವೆಂಬದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವರ್ಗನರಕಗಳಾಗಲಿ, ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳೆಂಬವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಜಗನ್ನಿ ಯಾಮಕನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಚಾರ್ವಾಕರು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಚಾರ್ವಾಕರು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಡಂಬಡುವದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಎಂತೆಯೇ ಅವರು ದೇಹಾತ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟಿದರು. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವರು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಲಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾರರು. ಹಾಗೆಯೇ ಪೂರ್ವಜನ್ಮವಾಗಲಿ ಪುನರ್ಜನ್ಮವಾಗಲಿ ಅವರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಲಾರದು. ಇದೊಂದೇ ಜನ್ಮವು ಸತ್ಯವು. ದೇಹವು ಸುಟ್ಟು ಹೋದಮೇಲೆ, ಮತ್ತೆಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಜನ್ಮವು ? ಆದುದರಿಂದ ಇರುವವರೆಗೆ ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ವಿಹಾರಮಾಡಬೇಕು. ನಮಗೆ ಯಾವುದರಿಂದ ಸುಖವಾಗು

ವದಿಂದೆನಿಸುವದೋ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು. ಎಂತೆಯೇ “ ಸಾಲ ವನ್ನಾ ದರೂಕೂಡ ಮಾಡಿ ತುಪ್ಪವನ್ನು ಣ್ಣಬೇಕೆಂ”ದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ನ್ಯಾಯಾನ್ಯಾಯವಾಗಲಿ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮವಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ಶುದ್ಧ ಜಡವಾದವೆಂದೂ ನಾಸ್ತಿಕ ವಾದವೆಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಪುಟ ೬೯:—ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹ.

ಐದು ಪ್ರಾಣಗಳು, ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಇವುಗಳ ಸಮುದಾಯವೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಹದಿನೇಳೂ ಘಟಕಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವೆಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಹದಿನೇಳೂ ಘಟಕಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವೆಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಹದಿನೇಳೂ ಘಟಕಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವೆಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. (ಪಂಚದಶೀ ೧-೨೩ ನೋಡಿರಿ.)

ಸೂಕ್ಷ್ಮಲಸೂಕ್ಷ್ಮ ದೇಹಗಳ ನಿರಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿ, ‘ನೀನು’ ಎಂಬ ಪದದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಮುಂದೆ, ವೇದಾಂತಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪಂಚಕೋಶವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. (೧) ಅನ್ನಮಯ, (೨) ಪ್ರಾಣಮಯ, (೩) ಮನೋಮಯ, (೪) ವಿಜ್ಞಾನಮಯ, ಮತ್ತು (೫) ಆನಂದಮಯ ಕೋಶಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನು ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಹತ್ತುವಂತಹದು. ಶ್ರೀಮತ್ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೧-೨೧ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಮುಂದೆ, ಉಳಿದ ನಾಲ್ಕೂ ಕೋಶಗಳನ್ನು ಅವರು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶ ಮಾಡಿ, ಅವುಗಳ ಖಂಡನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವರು ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ಉಪಪತ್ತಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಿಚ್ಚಿ ನೋಡಿದರೆ, ಪಂಚಕೋಶವಿವೇಕದಿಂದಾಗಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಅವರು ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ

ಐದು ಪ್ರಾಣಗಳೂ, ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಕೂಡಿ ಪ್ರಾಣಮಯ ಕೋಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನ ಮತ್ತು ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕೂಡಿ ಮನೋಮಯ ಕೋಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಕೂಡಿ ವಿಜ್ಞಾನಮಯಕೋಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಮೂರೂ ಕೋಶಗಳ (ಪಂಚದಶೀಯ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೪-೩೫ನೆಯ ಸುಡಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಘಟಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕೂಡಿಯೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವಾಗುವದೆಂಬದು ಒಡೆದು ಕಾಣುವಂತಿದೆ. ಅದುದರಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಥವಾ ಲಿಂಗ ಶರೀರನಿರಾಸದಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರೂ ಕೋಶಗಳ ನಿರಾಸವು ಅಡಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. (ಪಂಚದಶೀ ೧-೪೦ ನೋಡಿರಿ.) ಕಾರಣ ಶರೀರವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೊಳಗಿರುವ ಮಲಿನ ಸತ್ತ್ವವೇ ಪ್ರಿಯ, ಮೋದ, ಪ್ರಮೋದ (ಎಂದರೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಇಷ್ಟ ವಸ್ತುವಿನ ದರ್ಶನ, ಲಾಭ, ಮತ್ತು ಭೋಗಗಳಿಂದಾಗುವ) ಸುಖ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಕೊಂಡು 'ಆನಂದಮಯ ಕೋಶ'ವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. (ಪಂಚದಶೀ ೧-೩೬ ನೋಡಿರಿ.) ಇದರ ಖಂಡನೆಯನ್ನಾದರೂ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಎಂದರೆ ನಾಲ್ಕೂ ಕೋಶಗಳ ಖಂಡನೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಪಂಚಕೋಶ ವಿವೇಕವನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವವರು ತೈತ್ತಿರಿಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲಿನ ಶ್ರೀ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯವನ್ನೂ, ಅದರ ಮೇಲಿನ ಶ್ರೀ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ವಾರ್ತಿಕವನ್ನೂ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದೇ ವುಸ್ತುಕದ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೨೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರರು ಪಂಚಕೋಶ ವಿವೇಕವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ದೇಹಕ್ಕೆ ಲಿಂಗದೇಹವೆಂದೂ ಹೆಸರು. ಬುದ್ಧಿ ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದಂತೆ ತೋರುವ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯದ ಆಭಾಸ. ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೇ ಜೀವವೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಜೀವವೆಂದು ಏತಕ್ಕೆನ್ನಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಮತ್ಯುಕ್ತಿ. ಆದರೆ ಆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಮತ್ತು ಗಹನವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ

ಸದ್ಭಕ್ತಿ ಸೇರುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ಜೀವದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು: (೧) ಅವಜ್ಞೇದವಾದ, (೨) ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದ, ಮತ್ತು (೩) ಆಭಾಸವಾದ. ಕೊಡದಿಂದ ಅವಜ್ಞೆ ಸ್ವವಾದ (ಎಂದರೆ ಉಳಿದುದರಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟ, ಅಥವಾ ಇಷ್ಟೇ ಎಂದು ಮರ್ಯಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ) ಆಕಾಶಕ್ಕೂ ಮಹಾಕಾಶಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇ ಜೀವಾತ್ಮ ಪರಮಾತ್ಮರ ನಡುವೆ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳುವವರ ಪಕ್ಷವು ಅವಜ್ಞೇದವಾದವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಕೊಡವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಾಗ ಮಹಾಕಾಶವೇ ಘಟಾಕಾಶವಾಗುವದು. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಎರಡೂ ಒಂದೇ. ಘಟಾಕಾಶವು ಮಹಾಕಾಶದ ಅವಯವವಾಗಲಿ, ವಿಕಾರವಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಭಾಮತೀ ಎಂಬ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರು ಈ ಮತದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರು. (೨) ಅಬ್ಜಾನದಲ್ಲಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೇ ಜೀವವೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಹಲವರಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಒಳಭೇದಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಮತ್ತು ಆಭಾಸಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮುಖದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ಪಟಿಕದೊಳಗೆ ಕಾಣುವ ದಾಸಾಳದ ಹೂವಿನ ಕೆಂಬಣ್ಣವು ಮಾತ್ರ ಆಭಾಸವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಲ್ಲಿ ಬಿಂಬವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮೂಡಿರುತ್ತದೆ; ಆಭಾಸದಲ್ಲಿ ಎಂದೂ ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. (ಅಲ್ಲಿ ಔಷ್ಣಾಸನಮಾಸ: ಇರುವದು) ಇರಲಿ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮ, ಪದ್ಮಸಾದಾಚಾರ್ಯ, ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ಮೊದಲಾದವರು ಈ ಮತದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರು. (೩) ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯದ ಆಭಾಸವೇ ಜೀವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಶ್ರೀಮತ್ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೇ ಈ ಮತದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಿದೆ.

वाचस्पतेरवच्छेद आभासो वार्तिकस्य च ।

संक्षेपशारीरकृतां प्रतिबिम्बमिद्देव्यते ॥

ಆದರೆ ಆದ್ವೈತವೇದಾಂತಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜೀವದ ಕಾಲ್ಪನಿಕತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ, ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರತಿಬಿಂಬ' ಮತ್ತು 'ಆಭಾಸ' ಶಬ್ದಗಳಿರಡೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರೂ, ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಈ ಮೂರೂ ವಾದದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಾದರೂ ಎಲ್ಲ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟರೂ, ಆಭಾಸವಾದಕ್ಕೆ ಅವರು ಹೆಚ್ಚು ಪಕ್ಕವಾತವನ್ನು ತೋರಿಸುವರೆಂದೆನ್ನಬಹುದು.

ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಅನೇಕ ಪ್ರಕರಣ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಅಂತಃಕರಣದೊಳಗಿನ ಚಿದಾಭಾಸವೇ ಜೀವನೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾ: ಲಘುವಾಕ್ಯವೃತ್ತಿಯೊಳಗೆ

ಬೋಧಾಭಾಸೋ ಭ್ರೂಗಿತಃ ಕರ್ತಾಸ್ಯಾಘ್ರಾಣ್ಯಪಾಪಯಃ || ೨ ||

ಸ ಎವ ಸಂಸರೆತ್ ಕರ್ಮವಶಾಞ್ಲೋಕದ್ವಯೇ ಸದಾ || ೩ ||

ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅವರನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುವ ನಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರಾದರೂ ಅದನ್ನೇ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದುದರಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಈ ದೇಹವೇ ಸಂಸಾರಮಾಡುವದೆಂದೆನ್ನಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದೊಳಗೆ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧ನೆಯ ಪಾದದ ೧-೬ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವು ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇಂತಹ ಜೀವನೇ ಲೋಕಾಂತರಕ್ಕೆ ಹೋಗುವನೆಂದೂ ದೇಹಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆಯುವನೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಜೀವರೂಪಿಯಾದ ಈ ಚಿದಾಭಾಸನಿಂದ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವದೇ ವೇದಾಂತದ ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸವು. 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇದೇ. ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂದು ಸಂಬೋಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ 'ಚಿದಾಭಾಸ'ವೆಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ 'ಶುದ್ಧಚಿತ್' ಎಂದಾಗಲಿ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸದೆಯೇ ಶ್ರುತಿಯು ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು

ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಮಾತ್ರ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಹೊಂದುವದು; ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಇಲ್ಲ. (ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರೀ. ೧೮-೭೮.)

ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವದು ಸಮಂಜಸವಾಗಬಹುದು. ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಆ ಪ್ರಶ್ನವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದುದರಿಂದ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದೆರಡು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗುವದು.

ಐದು ಪ್ರಾಣಗಳು, ಹತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆಂದು ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹಘಟಕಗಳನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಇವುಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಇರುವ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳೆಂದರೇನೆಂಬುದೇ ಈಗ ನೋಡಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ತಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ ಅ. ೨. ಪಾ. ೩. ಸೂ. ೩೦ ರಲ್ಲಿ) ಜೀವನ ಜೀವತ್ವವಿರುವವರೆಗೆ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಸಂಬಂಧವು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬುದ್ಧಿಯೇ ಆತ್ಮನ ಉಪಾಧಿಯಾದೊಡನೆ, ಆತ್ಮನು ಜೀವನನಾಗಿ ಸಂಸಾರಮಾಡುತ್ತಾತ್ತಾನೆ. ಮೋಕ್ಷವಾಗುವವರೆಗೂ ಈ ಬುದ್ಧಿಯು ಈ ಸಂಯೋಗವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಕಿಂಬಹುನಾ, ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಇನ್ನು ಈ 'ಬುದ್ಧಿ' ಯೆಂದರೇನು? ಅದನ್ನೇಕೆ ಒಪ್ಪಬೇಕು? ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರೇ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. (ಬ್ರ. ಸೂ. ಭಾ. ೨-೩-೩೨). ಅಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ— ಆತ್ಮನ ಉಪಾಧಿಯಾದ ಈ ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಮನವೆಂದೂ, ಬುದ್ಧಿಯೆಂದೂ, ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದೂ, ಚಿತ್ತವೆಂದೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಹೆಸರು ಕೊಡುವದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆಗೆ ಅದರ ವೃತ್ತಿ

ಭೇದದಿಂದ ಸಂಶಯವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಮನಸ್ಸೆಂದೂ, ನಿಶ್ಚಯವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯೆಂದೂ ಕರೆಯುವದುಂಟು. ಇಂತಹ ಈ ಅಂತಃಕರಣವು ಇದ್ದೇಇರುವದೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಒಂದೇಸಮನೆ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತಿರುವದೆಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಎಂದೂ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದಾಗಲಿ ಒಪ್ಪಬೇಕಾದೀತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಿಷಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಾ, ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳಂತೂ ಬೇಕೇ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಇವು ಮೂರೂ ಇದ್ದಾಗ್ಯೂ ಕೂಡ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ನಮಗೆ ವಿಷಯಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ; ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಪದಾರ್ಥವಿರುವದೆಂದು ನಂಬುವದು ಒಳಿತು. ಯಾವುದರ ಲಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅಲಕ್ಷಗಳಿಂದ ವಿಷಯಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಾವಗಳಾಗುವವೋ ಅಂತಹ ಮನಸ್ಸು ಇರುವದೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಲೇ ಬೇಕಾಗುವದು. ಯಾವನೊಬ್ಬನ ಕಣ್ಣುಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿದ್ದು, ಅವುಗಳಿಂದ ಅವನು ಯಾವದೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಅವನಿಗೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಆ ಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಅಂಥಲ್ಲಿ ಅವನು ಶೂನ್ಯಮನಸ್ತನಾಗಿರುವನೆಂದೂ, ಅವನ ಮನಸ್ಸೇ ಆ ಕಡೆಗೆ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಂತಹ ಅನುಭವಗಳ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹಚ್ಚಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ಅಂತಃಕರಣದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೊಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರವಾದರೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರ ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯಿಂದ 'ಅಂತಃಕರಣ' ವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮಹತ್ತ್ವವು ಗೊತ್ತಾಗುವಂತಿದೆ. ಅಂತಃಕರಣದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವನ್ನೂ ಕೊಡಬಹುದು: ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುವ-ಶೇಖರಿಸುವ-ಅಥವಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಕೂಡಿಸುವ-ವಸ್ತುವೊಂದು ಬೇಕೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬೇರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಈ ಕೆಲಸವು ಸಾಗಲಾರದು. ಇರಲಿ. ಈ ಅಂತಃಕರಣವು ತೈಜಸವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಪಂಚೀಕೃತ ಮಹಾಭೂತಗಳ ಸತ್ತ್ವಾಂಶದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ; (ಪಂಚದಶೀ ೧-೨೦) ಮತ್ತು ದೇಹ

ವನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಈ ಅಂತಃಕರಣದ್ದೇ.

ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ, ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವರೆಂಬದು ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ. ಇವುಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥವು ಅಂತಃಕರಣವೆಂದಾಗುತ್ತಿದ್ದು, ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೇ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಹೇಳುವದಾದಲ್ಲಿ ಈ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಬ್ದಗಳ ವಿಶೇಷಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಈ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಂತಃಕರಣವೆಂಬರ್ಥವನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಅರ್ಥವು ಸುಲಭವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುವದು.

ಪುಟ ೭೩ :— 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ವಾಕ್ಯವು

'ನಾನೆಂಬದನ್ನು ಕಿತ್ತಿಹಾಕುತ್ತದೆ

'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಅಥವಾ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ಪದಗಳಿಂದ ಒಂದೇ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿನ ಚ್ಛಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆಂದು ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತವದೆ. 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಹಂ=ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ, 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ತತ್=ತ್ವಂ ಎಂದೂ ನಮಗೆ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆ ಬೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಎರಡು ಪದಗಳು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವಿರುವದೆಂದು* ನಾವು ನಂಬುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಮೇಲಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಅಥವಾ 'ತ್ವಂ' ಪದಗಳು ಜೀವವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವಷ್ಟೇ? ಇನ್ನು ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಏಕ್ಯವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳೊಳಗಿನ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಾಧಿಸಬೇಕು, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ.

* ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರದ ೧೩೧ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಇದರ ವಿವರಣೆಯು ಬಂದಿದೆ.

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನೇದಾಂತಿಗಳು ಎರಡು * ತೆರನಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದಕ್ಕೆ 'ಬಾಧಾಯಾಂ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ'ವೆಂದೂ, ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ 'ಏಕೈಕ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವೆಂದೂ ಹೆಸರುಗಳು. 'ಯಾವದು ಗಿಡದ ಬೊಡ್ಡೆಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತೋ, ಅದು ಬೊಡ್ಡೆಯಲ್ಲ, ಮನುಷ್ಯನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ತರದ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವು ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಗಿಡದ ಬೊಡ್ಡೆ ಮತ್ತು ಪುರಷ ಶಬ್ದಗಳೆರಡೂ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಗಿಡದ ಬೊಡ್ಡೆಯು ಮನುಷ್ಯನಾಗುವ ದಾಗಲಿ, ಮನುಷ್ಯನು ಗಿಡದ ಬೊಡ್ಡೆಯಾಗುವದಾಗಲಿ ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳಿ ಕೊಡಬೇಕು? ಇಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳಿದ್ದು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಿಯೂ ಇನ್ನೊಂದು ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆ. 'ಪುರುಷನೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿ 'ಗಿಡದ ಬೊಡ್ಡೆಯೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯು ನಾಶವಾಗಿ ಹೋದೊಡನೆ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಸಮಂಜಸವಾಗಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ನೈ. ಸಿ. ಯೊಳಗೆ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ತರದ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯದ ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. "ಈ ಹಾವು ಹಾವಲ್ಲ; ಹಗ್ಗವೆಂಬ" ದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿಯಾದರೂ ನಾವು ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನ ವರೆಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೋ ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹಗ್ಗವೇ ಸರಿಯೆಂದು ಅರ್ಥವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಹ ಹಾವಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಹಗ್ಗದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಷ್ಟವಾಗಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದ

* ಸಿದ್ಧಾಂತಲೇಖಸಂಗ್ರಹ (ಮೂಲ) ಪುಟ ೧೨೦-೧೨೩ ನೋಡಿರಿ. ಅದರ ಭಾಷಾಂತರದ ೧೬೪-೧೬೫ ಪುಟಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ. ಮತ್ತು ಪಂಡಿತಿಯೊಳಗೆ ೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೪೨-೪೩ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.

ರಂತೆಯೇ 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅಹಂಕಾರವು ಕೂಟಸ್ಥ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೊಡೆದೋಡಿ ಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಆದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಈ ಸಾಮಾನ್ಯಾಧಿಕರಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಮೇಲಿನ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪದವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶಮಾಡಿ ಸಾಮಾನ್ಯಾಧಿಕರಣ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪದವನ್ನೂ ನಷ್ಟಪಡಿಸುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಅಹಂ' ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತಕ್ಕೊಳ್ಳದೆ ಅನು ಲಕ್ಷ್ಯಣೆಯಿಂದ 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಎರಡೂ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಿರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ 'ಏಕೈಕ ಸಾಮಾನ್ಯಾಧಿಕರಣ್ಯ ಪಕ್ಷ' ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಪಂಚವಾದಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಬರೆದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮರು ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಒಳ್ಳೇ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಾದರೂ ಸ್ವೈ. ಸಿ. ಯ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. (ಉದಾ: ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸ್ವೈ. ಸಿ. ಯ ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ, ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ 'ಬಾಧಾಯಾಂ ಸಾಮಾನ್ಯಾಧಿಕರಣ್ಯ'ದ ಪಕ್ಷವಾದರೂ ತೀರಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವೆರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿದ್ದವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಬೇಕಾದವರು ಬೇಕಾದ ಪಕ್ಷವನ್ನನುಸರಿಸಲಿ, ಮಹಾವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನೊಂದು ಪಡಕೊಂಡರೆ ಸಾಕು, ಎಂಬುದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. "ಯಾರಿಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವದೋ ಅದೇ ಸರಿಯಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಅವರೇ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಪುಟ ೮೩ :—ಸೋಮಶರ್ಮಪಿತಾ

ಸೋಮಶರ್ಮಪಿತಾ ಎಂದರೆ ವಾಚಕರಿಗೆ ಪರಿಚಯದವನಾಗಿದ್ದ ಶೇಖಮಹಮ್ಮದನೇ ಸರಿ. ಅವನೊಬ್ಬ ಅತಿ ದಿವ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯು. ಅವನು ಭಿಕ್ಷೆಯಿಂದ ತನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಒಮ್ಮೆ ದೇಶದಲ್ಲಿಲ್ಲ ದುರ್ಭಿಕ್ಷವಾದಾಗ ತನಗೆ ಭಿಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕ ಹಿಟ್ಟನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಭಿಕ್ಷಾವಾತ್ರೆಯೊಳಗೆ ಹಿಡುಕೊಂಡು ಪರ್ವತದ ಮೇಲಿರುವ ಒಂದು ಗಿಡದ ನೆರಳಿಗೆ ಬಳಲಿ ಬಿದ್ದುಕೊಂಡಾಗ ಕೆಳಗೆಬರೆದಂತೆ ಮನೋರಾಜ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದನಂತೆ—ಈ ಹಿಟ್ಟಿನಿಂದ ನಾನು ಕೆಲವು ಆಕಳುಗಳನ್ನು ಕೊಂಡು ಬೆಳೆಸಿದೆನೆಂದರೆ, ಎಷ್ಟೋ ಹೋರಿಗಳು ಹುಟ್ಟುವವು. ಅವುಗಳಿಂದ ಒಕ್ಕಲತನವನ್ನು ಮಾಡಹತ್ತಿದೆನೆಂದರೆ ಧನಧಾನ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಹೇರಳವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕಹತ್ತುವವು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮನೆಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸೇವೆಗಾಗಿ ಎಷ್ಟೋ ದಾಸದಾಸಿಯರನ್ನು ನಿಯಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವೆನು. ಆ ವೈಭವಕ್ಕೆ ಮರುಳಾದವರು ನನಗೆ ಕನ್ಯಾರತ್ನವನ್ನರ್ಪಿಸಬೇಕೆಂದು ಎಡತಾಕಹತ್ತುವರು. ಲಗ್ನವಾದ ಮೇಲೆ ಗಂಡುಮಗನನ್ನು ಹಡೆದು ಅವನಿಗೆ ಸೋಮಶರ್ಮನೆಂದು ಹೆಸರಿಡುವೆನು. ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯು ಗೃಹಕೃತ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ, ತನ್ನ ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿ ಅಳುತ್ತಿರುವ ನನ್ನ ಸೋಮಶರ್ಮನನ್ನು ನೋಡದೇ ಅಡ್ಡಾಡಹತ್ತಿದೊಡನೆ, ನನಗೆ ಸಿಟ್ಟುಬಂದು ನಾನು ಆಕೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೊಡೆಯುವೆನು—ಎಂದು ಕೈ ಮೇಲಕ್ಕೇತ್ತಲು, ಭಿಕ್ಷಾವಾತ್ರೆಯೆಲ್ಲ ಒಡೆದು ಚೂರಾಗಿ ಹಿಟ್ಟೆಲ್ಲ ನೆಲದ ವಾಲಾಯಿತು. ಆಗ ಅಯ್ಯಯ್ಯೋ ಇನ್ನೇನು ಮಾಡಲಿ, ಎಂದು ಆ ತಂದೆಯು ಅಳಹತ್ತಿದನಂತೆ!

ಪುಟ ೮೪ :—ಶಬ್ದಗಳ ಶಕ್ತಿ

ಒಂದೊಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥವಿರುತ್ತದಷ್ಟೇ? ಹೀಗೆ ಶಬ್ದವು ಯಾತರ ಬಲ ಅಥವಾ ಆಧಾರದಿಂದ ತನಗುಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ? ಮತ್ತು ಅದು ತೋರಿಸುವ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದ್ದು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಲು ಮಹತ್ತ್ವದವಾಗಿವೆ. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ದರ್ಶನಕಾರರು ಕೊಟ್ಟ

ರುವ ಉತ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಏಕೈಕತೆ ಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಶಬ್ದದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ಅರ್ಥವಾವುದು, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಂತೂ ನಮ್ಮವರಲ್ಲಿ ವಿಪರೀತಗೊಂದಲ ವನ್ನೆಬ್ಬಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. 'ಕೊಡ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದೊಡನೆ ಅದರಿಂದ ಏನು ಅರ್ಥವು ಹೊರಡುವದು, ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನರು ಬೇರೆಬೇರೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಿಂದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೊಡದ ಬೋಧವಾಗುವದೆಂದು ಕೆಲವರೂ, ಕೊಡಗಳ ಜಾತಿಯ ಬೋಧವಾಗುವದೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರೂ ಇನ್ನು ಬೇರೆ ಯೇನೋ ಗ್ರಾಹ್ಯ ವಾಗುವದೆಂದು ಬೇರೆಯವರೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನೈ. ಸಿ. ಯ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೨ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದೊಳಗೆ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವು ಜಾತಿ ವಾಚಕ ವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಮತವು ಮೀಮಾಂಸಕರದು. ವ್ಯಾಕರಣಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಶಬ್ದಗಳು ಜಾತಿಯನ್ನೂ, ಎರಡನೆಯ ವರ್ಗದವು ಗುಣವನ್ನೂ, ಮೂರನೆಯವು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ, ನಾಲ್ಕನೆಯವು ದ್ರವ್ಯವನ್ನೂ ತೋರಿಸುವವೆಂದು ಅವರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ಈ ಮತದ ಉಲ್ಲೇಖವಾದರೂ ನೈ. ಸಿ. ಯೊಳಗೆ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೦೩ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಇವೆರಡೂ ಮತಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ; ಅದು ಪ್ರಸ್ತುತವೂ ಇರು ದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸುವ ವಾಚಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲಿನ ಯಾವದೇ ಪುಸ್ತಕವನ್ನೋದುವದೊಳಿತು.

ಹಾಗಾದರೆ ಶಬ್ದವು ತನಗುಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಯಾವುದರ ಆಧಾರ ದಿಂದ ಹೇಳಿಕೊಡುವದು— ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವ ಶಕ್ತಿಯಿರುವದೆಂದು ಉತ್ತರಕೊಡಬಹುದು. ಆದುದ ರಿಂದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಎಷ್ಟು ತರದ ಅರ್ಥಗಳಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಗಳು ಅವಕ್ಕಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ (೧) ವಾಚ್ಯ, (೨) ಲಕ್ಷ್ಯ;

ಮತ್ತು (೩) ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂಬ ಮೂರು ತರದ ಅರ್ಥಗಳಾಗುವವೆಂದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವೇ ಮೂರು ಶಬ್ದಗಳ ಶಕ್ತಿಗಳೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. (ಸಾಹಿತ್ಯದರ್ಪಣದ ೨ನೆಯ ಪರಿಚ್ಛೇದದ ೨-೩ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಈ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಶಕ್ತಿಗಿಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂಬ ಹೆಸರೇ ಹೆಚ್ಚು ರೂಢವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೆಮ್ಮಿ ವ್ಯಾಪಾರವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಮಮ್ಮಟನಾದರೂ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾಶದ ೨ ನೆಯ ಉಲ್ಲಾಸದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಮೂರು ತೆರನಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿ, ಕೆಲವರು ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥವೆಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಮೂರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿರುವವೆಂಬುದು ಹೆಚ್ಚು ಜನರಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.

ನಾವಿಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಗಳ ಈ ಮೂರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ ಕೂಡುವದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬೇಕಾದರೆ ಬೇರೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಗ್ರಂಥವನ್ನೇ ಬರೆಯಬೇಕಾಗುವದು. ವ್ಯಂಜನಾರ್ಥವನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ, ಲಕ್ಷಣ, ಮತ್ತು ಗುಣವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂಬ ಮೂರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ವ್ಯಂಜನಾವ್ಯಕ್ತಿಯು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ, ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿದ ಲಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಗುಣವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆರಡೂ, ಮೇಲಿನ ಲಕ್ಷಣವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭೂತವಾಗುತ್ತವೆ. ಗುಣ ಅಥವಾ ಗೌಣೀವ್ಯಕ್ತಿಯು ಲಕ್ಷಣೀಯ ಒಂದು ವಿಭಾಗವೆಂದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

“ ಸ ಮುಖ್ಯೋಽರ್ಥಸ್ತತ್ರ ಮುಖ್ಯೋ ವ್ಯಾಪಾರೋಽಸ್ಯಾಭಿಧೋಚ್ಯತೇ ” ಎಂದು ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿಯೂ, “ ತತ್ರ ಸಂಕೇತಿತಾರ್ಥಸ್ಯ ಬೋಧನಾದಗ್ರಿಮಾಭಿಧಾ ” ಎಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದರ್ಪಣದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿ, ಅಭಿಧಾವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದೊಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಅಥವಾ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುವದೇ ಈ

ವೃತ್ತಿಯ ಉದ್ದೇಶವು. ಶಬ್ದಗಳ ಈ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಾರ್ಥ, ಪ್ರಧಾನಾರ್ಥ, ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ, ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ಮೊದಲಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಂಕೇತ ಅಥವಾ ರೂಢಿಯ ಬಲದಿಂದಲೇ ಆಯಾ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಯಾ ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥವಿರುವದೆಂದು ನಾವು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದೇ ಅಭಿಧಾವೃತ್ತಿಯು.

“ ಲಕ್ಷಣಾಶಕ್ಯಸಂಬಂಧಸ್ತಾತ್ಪರ್ಯಾನುಪಪತ್ತಿತಃ ” ಎಂದು ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿಯೂ, ಸಾಹಿತ್ಯದರ್ಪಣದಲ್ಲಿಯೂ ಇದರ ವಿಶೇಷ ಚರ್ಚೆ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಗ್ರಂಥಗಳೊಳಗಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಥಳವು ಬೇಕಾಗುವಂತಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ವಾಚಕರು ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ತೃಪ್ತರಾಗಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದೊಂದು ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ಒಂದು ಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಉದಾ: ‘ಹೊರಸುಗಳು ನಕ್ಕವು’ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ‘ ಹೊರಸುಗಳು ’ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ‘ ಹೊರಸಿನ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿದವರು ’ ಎಂದು ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುವದು. ಇದೇ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯು. ಇನ್ನು, ಯಾವುದೊಂದು ಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದರೂ, ಎಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲಿ ಯಾವ ತರದ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮಗೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ—ಆ ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಿದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯವಿರುವದೆಂದು ಕಂಡುಬಂದಲ್ಲಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಗುಣವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ಗೌಣೀವೃತ್ತಿಯೆಂದು ಹೆಸರು ಕೊಡಬೇಕು; ಮತ್ತು ಈ ಸಾದೃಶ್ಯದ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ತರದ ಸಂಬಂಧವು ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥ-ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವದೆಂದು ಕಂಡುಬಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯೆಂದು

ಹೆಸರು ಕೊಡಬೇಕು. (ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.)

ಪುಟ ೯೧ :—ಅಭಾಸ ಮೂಲಕ ವ್ಯವಹಾರ

ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಬಡವಾದುದು; ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯ ಬೋಧಿತಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ಕೂಟಸ್ಥನು. 'ನಾನು ಅರಿತೆನೆಂಬ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯು ಕರ್ತೃವೋ, ಆತ್ಮವೋ, ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಏನು ಉತ್ತರ ಕೊಡಬೇಕು? ಬುದ್ಧಿಯು ಕರ್ತೃವೆಂದರೆ, ಬುದ್ಧಿಗೇ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯಿದೆಯೆಂದಂತಾಗುವದು. ಆತ್ಮವು ಕರ್ತೃವೆಂದರೆ ಅರಿಯುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ವಿಕಾರಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮನು ಅಧೀನನೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಿಡಿಸಬೇಕು ?

ಪ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅವರ ತತ್ತ್ವಬೋಧವೆಂಬ ಪ್ರಕರಣ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ. ಅದರೊಳಗೆ ೨೫ ಮತ್ತು ೨೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಅವೆ.

आत्मनः सच्चिदंशश्च बुद्धेर्बुद्धिरिति द्वयम् ।

संयोज्य चाविवेकेन जानामीति प्रवर्तते ॥ २५ ॥

आत्मनो विक्रिया नास्ति बुद्धेर्बोधो न जात्वपि ।

जीवः सर्वमलं ज्ञाता कर्ता द्रष्टेति मुह्यति ॥ २६ ॥

ಇವುಗಳ ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ—' ನಾನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ಕರ್ತೃವು ಬರೇ ಆತ್ಮನೂ ಅಲ್ಲ; ಬರೇ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕೂಡಿಸಿ ಆದ ವಸ್ತುವಿಶೇಷವೇ ಸರಿ. ಈ ಅನುಭವ ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಸತ್ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಾಂಶಗಳು ಆತ್ಮನವು. 'ಅರಿಯುತ್ತೇನೆಂಬ'ದರಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ವಿಕಾರವು ಬುದ್ಧಿಯದು. ಆದುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಕೂಡಿಸುವದೇ ಅಯೋಗ್ಯವು. ಆದರೂ ನೈಸರ್ಗಿಕ

ವಾದ, ಅನಾದಿಯಾದ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾವು ಅವೆರಡನ್ನೂ ಕೂಡಿಸಿಯೇ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಾಧ್ಯಾಸವೇ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಮೂಲವು.

‘ನಾನು ಅರಿತೆನೆಂಬ ಮೊದಲಾದ ಕಡೆಗೆ ಆತ್ಮನ ಮೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾದ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಬೋಡಿಸುತ್ತೇವಷ್ಟೇ? ಹೀಗೆ ಭ್ರಮವಾಗಿ ಲಿಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವುಂಟು. ಬುದ್ಧಿಯು ಕನ್ನಡಿಯಂತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅದರೊಳಗೆ ಒಡಮೂಡುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೇ ಆಭಾಸವೆಂದು ಹೆಸರು. ಬುದ್ಧಿಯೊಳಗೆ ಕಾಣುವ ಆತ್ಮನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಚೈತನ್ಯಮಯವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಆಭಾಸದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಹಜವಾಗಿ ಚೈತನ್ಯರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ತೋರಹುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ನಾವು ಮೋದಪಡುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಇದರಿಂದಲೇ ಬುದ್ಧಿಯು ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೂ ಮಾಡುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಆ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳನ್ನೇ ಕ್ಲಿಸುವವರು ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರ ಪಂಚದಶಿಯ ಲನೆಯ ಪ್ರಕರಣವನ್ನೋದಬೇಕು. ಮತ್ತು ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಲನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕು.

ಪುಟ ೯೯:— ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ವಿವೇಚನೆ.

ಬುದ್ಧಿಯು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವದೆಂಬದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಬುದ್ಧಿಯು ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಧಾನವೇ ಪುರುಷನಿಗಾಗಿ ತನ್ನ ನರ್ತನವನ್ನು ಸುರುವುಮಾಡಿ ಅವನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮೋಹಗೊಳಿಸುವದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಸಂಬುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಧಾನವು ನಿಜವಿದ್ದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದೆ. ಅದು ಪುರುಷನಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿಲ್ಲ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಸಹ ಪುರುಷನಿಂದ ತೀರ

ಭಿನ್ನವಾದ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ತತ್ತ್ವವೆಂದೂ, ಅದು ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆಂದೂ ಸಾಂಖ್ಯರ ಅಂಬೋಣ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಮತದಂತೆ ಆತ್ಮವೊಂದೇ ಒಂದಾದ ತತ್ತ್ವವಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲ. ಎಂದಮೇಲೆ, ಬುದ್ಧಿಯು ಕುಣಿಯುವದೆಂದೂ, ಆತ್ಮನು ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿ ಅದನ್ನು ನೋಡುವನೆಂದೂ ಹೇಳುವದು, ಸಾಂಖ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿಯಾದರೂ, ವೇದಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ, ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಬುದ್ಧಿಯೂ, ಅದರ ಎಲ್ಲ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳೂ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ-ಹೊರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ-ಪರಿಣಾಮ ವಿಶೇಷಗಳೇ ಸು. ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನೇ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಹೊಂದುವನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಪುಟ ೧೦೦:— ವೃತ್ತಿಗಳು ಚೈತನ್ಯಮಯ.

ಪಂಚದಶಿಯೊಳಗೆ ಲನೆಯ ಪ್ರಕರಣವಾದ ಕೂಟಸ್ಥ ದೀಪಪ್ರಕರಣ ದೊಳಗಿನ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದರೆ ಈ ವಿಷಯವು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು.

ಸೂರ್ಯನು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ; ಅವನಿಂದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಬೆಳಗಲ್ಪಡುವವು. ಕನ್ನಡಿಯೂ ಕೂಡ ಅವನ ಪ್ರಕಾಶದಿಂದಲೇ ಬೆಳಗಿಸಲ್ಪಡುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸೂರ್ಯಪ್ರಕಾಶವಿಲ್ಲದಂಥ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಿಯನ್ನೊಯ್ದರೆ ಅದು ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡಲಾರದು. ಆದರೆ ಮನೆಯ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುವೆಂದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಆ ಕನ್ನಡಿಯನ್ನು ಸರಿಯಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದರೆ ಆ ಕನ್ನಡಿಯೊಳಗೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತನಾದ ಸೂರ್ಯನು ಮನೆಯೊಳಗೆ ತೀರ ಕತ್ತಲೆಯೊಳಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಬೆಳಗಹತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನು, ಆ ಕನ್ನಡಿಯೊಳಗೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿರುವ ಸೂರ್ಯನು ಒಂದು ಗೋಡೆಯ ಮೇಲೆ ತಿರುಗಿ

ಬೀಳುವನೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಆ ಪ್ರಕಾಶದ ವರ್ತುಲವು ಗೋಡೆಯ ಅಷ್ಟು ಭಾಗವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಕನ್ನಡಿಯನ್ನೂ, ಆ ಗೋಡೆಯನ್ನೂ, ಆ ಗೋಡೆಯ ಭಾಗವನ್ನೂ— ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಆಕಾಶಸ್ಥ ಸೂರ್ಯನೇ ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಕನ್ನಡಿಯಂತಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನಂತಿರುವ ಚಿದ್ರೂಪ ಆತ್ಮನು ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಮೇಲೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಕಡೆಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯಕೊಡುವದೋ, ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಸಾಭಾಸ ಬುದ್ಧಿಯ ಬೆಳಕು ಬೀಳುವದು. ಅದರಿಂದ ಆ ವಸ್ತುವು ನಮಗೆ ಪ್ರಕಟವಾದಂತೆ ತೋರಹತ್ತುವದು. ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಯಾವ ವೃತ್ತಿ, ಮಾರ್ವಾಟು ಅಥವಾ ವಿಕಾರಗಳಿರುವವೋ ಅವೆಲ್ಲ ಈ ಪ್ರತಿಫಲಿತವಾದ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡೇ ಇರುವವು. ಈ ವೃತ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ನಮಗೆ ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು. ಆದರೆ ಆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ, ಆ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ, ಆ ವೃತ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ವಸ್ತುಜಾಲವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಚಿದ್ರೂಪ ಆತ್ಮನೇ ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಆಕಾರವನ್ನು ತಳೆದ—ಎಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಕಡೆಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯ ಗೊಟ್ಟು—ಬುದ್ಧಿ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯು ಆತ್ಮನ ಆಭಾಸದಿಂದ ಕೂಡಿರುವದರಿಂದ ಚೈತನ್ಯಮಯವಾದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದು ಚೈತನ್ಯವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆಭಾಸವು ಚೈತನ್ಯದಂತೆ ಕಂಡರೂ, ಅದು ಆಭಾಸವೇ ಆದೀತೇ ಹೊರತು, ಚೈತನ್ಯವೇ ಆಗಲಾರದು.

ಪುಟ ೧೦೨ :— ಹುಟ್ಟುಗುರುಡರ ಕಥೆ.

ನಾಲ್ಕು ಜನ ಹುಟ್ಟುಗುರುಡರು ಆನೆಯು ಹೇಗಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ಆನೆಯ ಬಳಿಗೆ ಹೋದರಂತೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕೂ ಜನರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಆನೆಯ ಭಾಗವನ್ನೇ ಆನೆಯೆಂದು ತಿಳಿದು ವಾದಿಸಹತ್ತಿದರಂತೆ. ಒಬ್ಬನು ಅದರ ಕಾಲುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮುಟ್ಟಿದವ

ನಾದ್ದರಿಂದ, ಆನೆಯು ತನ್ನ ಮನೆಯೊಳಗೆ ಪರಿಚಿತವಾದ ಕಂಬದಂತೆ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳಹತ್ತಿದನು. ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಕಿವಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ, ಆನೆಯು ಕಾಳು ತೂರುವ ಮರದಂತೆ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳಹತ್ತಿದನು. ಹೀಗೆ ಉಳಿದವರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಆನೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸ ಹತ್ತಿದರು. ಆದರೆ ಅವರೊಳಗೆ ಯಾವಿಗೂ ಆನೆಯ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬದು ಮೇಲೆಯೇ ಕಾಣುವಂತಿದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಸಜ್ಜಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವರು, ಆತ್ಮನು ಇಂತಿಂತಹ ರೂಪವುಳ್ಳವನೆಂದೂ, ಇಂತಿಂತಹ ಗುಣಗಳುಳ್ಳವನೆಂದೂ ವರ್ಣಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನೈ. ಸಿ. ಯಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಿತ ಪಡಿಸಿ ಶೋಧಿಸಿದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೊಂದೇ ನಿಜವಾದದ್ದು. ಉಳಿದುದೆಲ್ಲ ಆ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟುಗುರುಡರು ಆನೆಯ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದಂತೆ ಕಲಿಸಿದ್ದೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾದುದಲ್ಲ.

ಪುಟ ೧೧೪ :— ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ.

ಅದ್ವೈತಿ ಗ್ರಂಥಕಾರರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಜೀವಸಾಕ್ಷಿ, ಈಶ್ವರಸಾಕ್ಷಿ ಎಂದು ವೊದಲಾಗಿ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಸಾಕ್ಷೀ ಜೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲ. (ನೈ. ಸಿ. ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮೮ ಮತ್ತು ೮೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.)

ಅದರಂತೆಯೇ ಬಹು ಜನ ಅದ್ವೈತಿ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಪರಮಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ ಇವರಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನೆಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೂ ನೈ. ಸಿ. ಕಾರರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮ, ಈಶ್ವರ, ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷೀ ಜೈತನ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ. ಮಧುಸೂದನ ಸರಸ್ವತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಬಿಂದುವಿನಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವರು. ೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿನ ತಮ್ಮ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಬರೆಯುವದೇನೆಂದರೆ—

“ ವಾರ್ತಿಕಕಾರ ಮತೇತು ಈಶ್ವರ ಏವ ಸಾಕ್ಷೀತಿ
ದ್ವೈವಿಧ್ಯಮೇವ ಜೀವೇಶ್ವರ ಭೇದೇನ ದೃಶಃ ”

ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ ಅಭ್ಯಂಕರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಾದರೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಬಿಂದುವಿಗೆ
ಜೋಡಿಸಿದ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತ ಉಪೋದ್ಯಾತದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.
ಅವರು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ—

“ ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯಮೇವೇಶ್ವರ ಶಬ್ದೇನ ವ್ಯಪದಿಶಂತೋ ವಾರ್ತಿಕ
ಕಕಾರಾ ಈಶ್ವರ ಜೀವರೂಪಾ ದ್ವಾವೇವ ಚೈತನ್ಯಸ್ಯ ಪ್ರ
ಕಾರೌ ಪ್ರತಿಪಾದಯಂತಿ, ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯೇಶ್ವರಯೋಃ—
ಮರ್ಥೇ ನ ಕಮಪಿ ಭೇದಂ ಪಶ್ಯಂತಿ. ”

ಇವೆರಡೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತಿಗೇ ವುಷ್ಟಿ
ಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. (ಆದರೆ ಪಂಚದಶಿಯೊಳಗೆ ೬ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ
೧೮೭-೧೯೦ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು ಮೇಲಿನ ಮಾತಿಗೆ
ತುಸು ಬೇರೆಯಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕೊಡುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೂ
ನೋಡಬೇಕು.) ಇಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿ-ಸ್ಥಿತಿ ಲಯಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿ
ಯಾದವನೇ ಜೀವಸಾಕ್ಷಿಯೆಂಬದನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ
ಹೇಳಿದ್ದಾರೆಂಬದನ್ನು ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಪುಟ ೧೧೬ :—ಸಂಯೋಗ ಮೊದಲಾದ ಸಂಬಂಧಗಳು.

ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನೈಯಾಯಿಕರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶಬ್ದಗಳಿವು.
ಎಷ್ಟು ತರದ ಸಂಬಂಧವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ
ಕೊಡುವಾಗ ಅವರು ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

‘ ಸಂಯುಕ್ತ ವ್ಯವಹಾರ ಹೇತುಃ ಸಂಯೋಗಃ ’ (ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹ
೨೭), ಮತ್ತು ‘ ಅಪ್ರಾಪ್ತ ಯೋಗ್ತು ಯಾಪ್ರಾಪ್ತಿಃ ಸೈವ ಸಂಯೋಗ
ಈರಿತಃ ’ (ಭಾಷಾ ಪರಿಚ್ಛೇದ). ಎಂದು ಸಂಯೋಗ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು
ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮೊದಲು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುಗಳು
ಕೂಡಿದವೆಂದರೆ, ಆ ಕೂಡುವಿಕೆಯೇ ಸಂಯೋಗವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತ
ದೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವು.

ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಗುಣ ಅಥವಾ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು 'ಸಮವಾಯು' ವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆ ಗುಣ ಅಥವಾ ಧರ್ಮಗಳು ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರುವುದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವು ಅದರೊಳಗೇ ಇರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಹೀಗೆಯೇ ಸಂಯುಕ್ತ ಸಮವಾಯು, ಸಮವೇತಸಮವಾಯು ಮೊದಲಾದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೂ ನೈಯಾಯಿಕರು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಆ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಬೀಳದಿರುವದೇ ಒಳಿತು.

ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವುದೇ ತರದ ನಿಜವಾದ ಸಂಬಂಧವಾಗಲಾರದು. ಆನಾತ್ಮವೆಂಬದು ಇದ್ದರಲ್ಲವೆ ಅದು ಆತ್ಮನೊಡನೆ ನಿಜವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಿಳಿಸುವದು ? ಆದರೆ ಅನಾತ್ಮವು ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಾದರೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸರಿ.

ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

ಪುಟ ೧೨೩:— ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಮೂಲವು.

ಧ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಉಪಾಸನೆಗಾದರೂ ದ್ವೈತವೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಧ್ಯಾನಮಾಡುವವ ಮತ್ತು ಧ್ಯೇಯ ಅಥವಾ ಉಪಾಸ್ಯ ಮತ್ತು ಉಪಾಸಕವೆಂಬ ಭೇದವು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮೋಕ್ಷವು ಅದ್ವಿತೀಯ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಧ್ಯಾನವು ಅಜ್ಞಾನದ ಕಕ್ಷೆಯೊಳಗಿನದೇ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಹೊರತು ಗತಿಯಿಲ್ಲ.

ವೇದಾಂತಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿರಪವಾದವಾಗಿ ಅದ್ವಿತೀಯ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನ ದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವವಲ್ಲದೆ, ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಆ ಕೆಲಸವು ಆಗುವದೆಂದು ಅವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಧ್ಯಾನವು ಸಾಧಕನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹುಟ್ಟಿಸುವದು. ಇನ್ನು, ಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾಗಿರುವದೇ ಹೊರತು ಧ್ಯಾನದಂತೆ ಕರ್ತೃತಂತ್ರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಬರೇ ಭಾವನೆಯಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನೋದಯವು ಎಂದೂ ಆಗಲಾರದು. ಭಾವನೆಯು ಅನವಶ್ಯಕವೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಮೇಲೆ ಕೈಯೂರಿ ನಿಲ್ಲದೇ ಇರುವದರಿಂದ, ಅದು ಅಜ್ಞಾನ ಭೂಮಿಕೆಯೊಳಗಿನದೇ ಸರಿ, ಎಂಬುದೇ ನಾವು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕಾದ ಮಾತು. ಶಾಲಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುಬುದ್ಧಿಯನ್ನಿಡುವದು, ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರಬುದ್ಧಿ ಯನ್ನಿಡುವದು,—ಇವೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕವೇ ಸರಿ. ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರು ತಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (೧. ೧. ೧) “ತತ್ರಾ ವಿದ್ಯಾವಸ್ಥಾಯಾಂ ಬ್ರಹ್ಮಣ ಉಪಾಸ್ಮೋಪಾಸಕಾದಿ ಲಕ್ಷಣಃ ಸರ್ವೋ ವ್ಯವಹಾರಃ” ಎಂದು ಹೇಳಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದರ ಭಾವನೆಯನ್ನಿಟ್ಟು, ಆ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತ ಹೋಗುವದೇ ಧ್ಯಾನದ ರಹಸ್ಯವು. ಅರ್ಥಾತ್ ಧ್ಯಾನವೆಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾಸಮೂಲಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಅಧ್ಯಾಸವಂತೂ ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕವೇ. ಧ್ಯಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ನಾವು ಈ ಮೊದಲೇ ಬೇರೆ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಪುಟ ೧೩೮:—ಗಾಢನಿದ್ರೆಯೊಳಗಿನ ಅಜ್ಞಾನ.

ನಾವು ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಈ ಮೊದಲೇ ಉಲ್ಲೇಖಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯೊಳಗೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದೇಇರುವದೆಂದು ಕೆಲವರೂ, ಇರು ವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಬೇರೆ ಕೆಲವರೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಿಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಮತ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಗೌಡವಾದ, ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ, ಮತ್ತು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಹ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡೂ ಮತಗಳ ಬೀಜಗಳು ಸಿಕ್ಕುವಂತಿವೆ. ಎಂದರೆ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಒಮ್ಮೆ ನಿದ್ರೆ

ಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವರು ; ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಇರುವ ದಿಲ್ಲೆಂದೂ ಹೇಳುವರು. ಅದುದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕು ?

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮೂವರು ಅದ್ವೈತಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶದ ಪ್ರಕಾಶಕರಾದ ವೈ. ಸುಬ್ಬರಾಯರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ, ಎಲ್ಲಿ ಈ ಆಚಾರ್ಯರು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಕಂಡು ಬರುವದೋ, ಆ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಓದುವದರಿಂದ ಈ ಮಾತು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮೂವರು ಆಚಾರ್ಯರ ಸಂತರದವರಾದ ಎಲ್ಲ ಅದ್ವೈತಿಕಗಳೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದೇ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆಗದು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದಿಂದ ಇರುವದೆಂದೂ, ಅದು ಇದ್ದರೂ ಆಗ ಅದರಿಂದ ಏನೂ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಲಾರದಾದುದರಿಂದ ಅದು ಆ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಂತೆಯೇ ಸರಿಯೆಂದೂ ಅವರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ಭಾಷ್ಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವ ಎರಡೂ ತರದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಂತಾಗುವದೆಂಬದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ತಿರುಳು. ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಾದರೂ ನಾವು ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದ ಕರ್ತೃಗಳಾದ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮ ಮುನಿಗಳು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಬಲು ಆಳವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ಕೊನೆಗೆ ಈ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. “ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯೊಳಗೆ ಅಹಂಕಾರವಿರುವದಿಲ್ಲ; ಅದುದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಆಗ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ‘ ನಾನು ’ ಇದ್ದ ಹೊರತು ನನಗೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಗೋಚರವಾಗಲಾರದಷ್ಟೇ ? ಆದರೆ ಎಚ್ಚರ ಮತ್ತು ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರವು ಇದ್ದೇ ಇರುವದರಿಂದ, ‘ ನಾನು ಅಜ್ಞಾನಿಯು; ನನಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲದು ’ ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವನ್ನು ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ” (ಸಂ. ಶಾ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೨೩ ಮತ್ತು

೧೭೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) “ಎಂತೆಯೇ, ಕೆಲವು ಅದ್ವೈತ ಗುರುಗಳಿಗೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲಿಂದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಯುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ಆಗ ಅಜ್ಞಾನವು ಇರುವದೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಹೇಳುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆದರ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದೇ ಸರಿಯಾದುದು.” (ಸಂ. ಶಾ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೭೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.)

ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಉಪಪತ್ತಿಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. (೧) ನಾವು ಎಚ್ಚರಾದ ಕೂಡಲೇ, ನಮಗೆ ಇಷ್ಟೋತ್ತಿನ ಪರಿಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ, ಎಂದು ಹೇಳು ತ್ತೇವೆ. ಇದು ಸ್ಮೃತಿಯು. ಆದರೆ ಸ್ಮೃತಿಯೆಂಬುದೆಲ್ಲ ನಿರಪವಾದ ವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮೊದಲಿನ ಅನುಭವದ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಾವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿರಲೇ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಆಗ ಅಹಂಕಾರವು ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಆಗ ಸಾಕ್ಷಿ ವೇದ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (೨) ನಿದ್ರೆಗೂ ಮೋಕ್ಷಾ ವಸ್ಥೆಗೂ ಏನಾದರೂ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗಿ ಮೋಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಏನೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ನಿದ್ರೆಯನ್ನಂತೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮೋಕ್ಷವಾಗಬೇಕಾಗು ತ್ತಿತ್ತು ! ಆದರೆ ಬರೇ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಯಾರಿಗೂ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಲ್ಲೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚರಾದ ಕೂಡಲೆ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತೆ ಮೊದಲಿ ನಂತೆ ಕಾಣಹತ್ತುವದು. ಆದುದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಾದರೂ ಅಜ್ಞಾನವು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದೇ ಇರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಪುಟ ೨೨೮:— ಹೆಂಗಸೇ ಬಿಂಕಿ

ಇದು ಪಂಚಾಗ್ನಿ ವಿದ್ಯೆಯೊಳಗಿನದು. ಇದರ ಚರ್ಚೆಯು ಛಾಂದೋ ಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದೊಳಗೆ ೩ನೆಯ

ಆಧ್ಯಾಯದ ೧ನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಪಂಚಾಗ್ನಿ ಎದ್ದೆಯ ಉಪಯೋಗವು ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ವೈದಿಕ ಉಪಾಸನೆಯ ರಹಸ್ಯವು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ.

ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಹೆಂಗಸು ಬೆಂಕಿಯಾಗುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಹೆಂಗಸು ಬೆಂಕಿಯೆಂದು ಹೇಳುವದಾದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಂಗಸಿನಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಿಡಬೇಕೆಂಬದು ವೇದಾಂತದ ಆಶಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದು. ಹಾಗೆಯೇ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆಂಬದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅಲ್ಲಿಯೂ ಅದರಂತೆಯೇ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಸೂತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವಂತಿದೆಯೆಂಬದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೆ ಮುಂದೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಪುಟ ೨೩೬:— ಬೌದ್ಧರು

ಗೌತಮ ಬುದ್ಧನ ತತ್ವಗಳನ್ನನುಸರಿಸುವವರು ಬೌದ್ಧರು. ಬುದ್ಧನು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೫೬೦-೪೮೦ ವರೆಗೆ ಇದ್ದನು. ಈತನು ನೇವಾಳ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಕಪಿಲವಸ್ತುವೆಂಬ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದನು. ಇವನು ೨೮-೨೯ ವರ್ಷದವನಿದ್ದಾಗಲೇ ಮನೆಬಿಟ್ಟು ಹೊರಬಿದ್ದು, ಅರೇಳುವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಬಲು ಕಠಿಣವಾದ ತಪಶ್ಚರ್ಯವನ್ನಾಚರಿಸಿ, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದನು. ಆ ಮೇಲೆ ೪೦-೪೫ ವರ್ಷಗಳ ವರೆಗೆ ತನ್ನ ಮತವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಿದನು.

ಗ್ರೀಕತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ಸೊಕ್ರೇಟಿಸನಂತೆ ಬುದ್ಧನಾದರೂ ಸ್ವಂತ ಯಾವ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ಬರೆದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸೊಕ್ರೇಟೀಸನು ಪಾರಲೌಕಿಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವಕೊಡದೆ, ಐಹಿಕ ನೀತಿಸದಾವಳಿಗೇ ಮಹತ್ವಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ, ಬುದ್ಧನಾದರೂ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದನು. ಸೊಕ್ರೇಟೀಸನ ಶಿಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಶಾಖೆಗಳುಂಟಾದಂತೆ

ಬುದ್ಧನ ಶಿಷ್ಯರಲ್ಲಾದರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಈ ತತ್ತ್ವಜ್ಞರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮ್ಯ ವಿತ್ತೆಂದು ಮಾತ್ರ ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯವಿದ್ದಂತೆ ಬೇರೆ ಕೆಲವಂಶಗಳಲ್ಲಿ ವೈಪರೀತ್ಯವೂ ಇದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವರು ಅಸಮಂಜಸವಾಗುವಂತಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೇ ಕೈಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ.

ಬುದ್ಧನು ಮೃತಪಟ್ಟ ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳಮೇಲೆ ಬೌದ್ಧ ಹಿರಿಯರಿಲ್ಲ ಕೂಡಿ, ಬುದ್ಧನ ಮತಗಳನ್ನೂ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನೂ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಅವು ಗಳಿಗೆ ತಿಪಿಟಕಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಭಾಗಗಳು. ಸುತ್ತ, ವಿನಯ, ಮತ್ತು ಅಭಿಧಮ್ಮಗಳೆಂದು ಅವುಗಳ ಹೆಸರುಗಳು. ಸುತ್ತದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ತತ್ತ್ವಗಳ ವಿವೇಚನೆಯಿದೆ. ವಿನಯದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳ ಧರ್ಮವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅಭಿಧಮ್ಮದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ತತ್ತ್ವಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಇವುಗಳ ಕಾಲವು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೨೪೦ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಈ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಮತವು 'ಸ್ಥವಿರವಾದ' ಅಥವಾ 'ತೇರವಾದ'ವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ತೇರವಾದವೆಂದರೆ ಮಹಾತ್ಮರ ಉಪದೇಶವೆಂದರ್ಥ. ಈ ಸ್ಥವಿರವಾದದಲ್ಲಿ ೧೮ ಉಪವರ್ಗಗಳಾದವು. ಆದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತ್ವದ ಹೆಚ್ಚು ಕಡೆಮೆಗಳೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇವರ ಗ್ರಂಥ ಗಳೆಲ್ಲ ವಾಲಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಇವರಿಗೆ 'ಹೀನಯಾನ' ಪಂಥದವರೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಿಗೆ 'ಸರ್ವಾಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ'ಗಳೆಂದು ಹೆಸರುಂಟಾ ಯಿತು. ಈ ಹೀನಯಾನಪಂಥದ ಸರ್ವಾಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ 'ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ'ರೆಂದೂ 'ಮೈಭಾಷಿಕ'ರೆಂದೂ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಶಾಖೆಗಳುಂ ಟಾದವು. ಹೀನಯಾನಪಂಥಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮಹಾಯಾನಪಂಥವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂತು. ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳೆಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಇವ ರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳು ಮಹತ್ತ್ವದವಾದವುಗಳು. ಒಂದು 'ಶೂನ್ಯವಾದ' ವೆಂದು, ಇನ್ನೊಂದು 'ವಿಜ್ಞಾನವಾದ'ವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಹೀನಯಾನ

ಪಂಥವು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ದಲ್ಲಿ ಒಂ ರಿಂದ ಕ್ರಿ. ಶ. ೫೦೦ರ ವರೆಗೆ ಹಿಂದೂದೇಶ ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿತ್ತು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅದು ಸಿಂಹಲ್ದೀಪ, ಬ್ರಹ್ಮದೇಶ ಮತ್ತು ಸಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ರೂಢಿಯೊಳಗಿದೆ. ಮಹಾಯಾನಪಂಥವು ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೦೦ ರಿಂದ ೮೦೦ ರ ವರೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಹರಡಿ ಕೊಂಡಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಜೀನ, ಜಪಾನ, ಮತ್ತು ತಿಬೇಟೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಇಂದಿಗೂ ರೂಢಿಯೊಳಗಿದೆ.

“ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬುದ್ಧನು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಈತನು ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯರನ್ನು ಕುರಿತು ಸರ್ವವೂ ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದೂ, ಸ್ವಲ್ಪಕ್ಷಣವೆಂದೂ, ದುಃಖವೆಂದೂ, ಶೂನ್ಯವೆಂದೂ ನಾಲ್ಕು ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದನು. ಈತನು ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಈ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದನೋ ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಈತನ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳಾದ ವೈಭಾಷಿಕರೇ ಮೊದಲಾ ದವರು ತಮತಮಗೆ ಯುಕ್ತವಾಗಿ ತೋರಿದಂತೆ ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿ ಬಿಟ್ಟು ಗುರುವಿನ ಮತವನ್ನವಲಂಬಿಸಿದರೂ ಪರ್ಯವ ಸಾನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪಂಗಡದವರಾದರು.” * ಬೌದ್ಧರು ವೇದವ್ರಾಮಾಢ್ಯ ವನ್ನೊಪ್ಪದ್ದರಿಂದ, ಅವರಿಗೆ ನಾಸ್ತಿಕರೆಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನವೆಂಬ ಎರಡೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಅವರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿವೆ.

ಪುಟ ೨೬೭:— ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳು.

ಪೂರ್ವ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳು ವೇದದ ಕರ್ಮ ಕಾಂಡದೊಳಗೆ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡುವವು. ಕರ್ಮಕಾಂಡದೊಳಗೆ ಸಕೃದ್ವರ್ತನಕ್ಕೆ ಕಂಡಬರಬಹುದಾದ ಎರೋಧ ಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದವು. † ಅದ

• ಛಾರಕೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಂಗ್ರಹ. ಪುಟ ೧೦೬-೧೦೮ ಮತ್ತು ಡಾ. ಎಸ್. ಕೇ. ಬಿಲವಳಕರವರು ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಶಾಂಕರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಪುಟ ೧೧೫-೧೧೮ ಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದೊಳಗಿನ * ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನವೆಂಬ ಲೇಖನವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ರಂತೆಯೇ ವೇದದ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದೊಳಗೆ ಕಂಡಬರಬಹುದಾದ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವದಕ್ಕಾಗಿ ವೇದಾಂತ ಅಥವಾ ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು. ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಈ ಸೂತ್ರಗಳು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನೋತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳು ಎಲ್ಲ ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತತ್ತ್ವಗಳು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದೂ ಈಗಿನ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ, ಅವರನ್ನನುಸರಿಸುವ ಸಮ್ಮತ ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳ ಕರ್ತೃಗಳಾದ ಬಾದರಾಯಣಾರ್ಯರಿಗಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅವರ ಸೂತ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಸಮ್ಮತ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಂಡಿತರಿಗಾಗಲಿ ಈ ಮಾತು ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮತವು ಸರಿಯಾದುದು, ಎಂಬದನ್ನು ಸದ್ಭಕ್ತಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನನುಸರಿಸುವ ಪಂಡಿತರೆಲ್ಲ ನಿರಪವಾದವಾಗಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಪ್ಪದೇ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ: ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕೂಡಿಸಿ ಅವುಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವಿದ್ದರೆ, ಅದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವದರಿಂದಲೇ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ; ಹೊರತು ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನದಿಂದ ಆ ಮಾತು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು.

ವೇದಾಂತವೆಂದರೆ ವೇದದ ಕೊನೆಯೆಂದರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವಾಗ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು 'ವೇದಾವಸಾನ' ವೆಂಬ ಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದವನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ವೇದದ ತುದಿಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತವೆಂಬ ಹೆಸರು ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತವೆಂದರೆ ವೇದಗಳ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟಾರ್ಥವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದರ್ಥ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ವೇದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವವು.

ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ವೇದಾಂತವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ವೇದಾಂತವೆಂದರೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದರ್ಥ. ನಿರ್ಣಯಿಸುವವೆಂದರೆ ನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ವೇದವೆಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಸೇರುವವು. "ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ವಿರುದ್ಧಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಚಾರಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಸಿಜವಾದ ಅರ್ಥವೇನೆಂಬದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳು ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. "ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳು ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವವೆಂದು ಇದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಸರ್ವರಿಂದಲೂ ಅಂಗೀಕೃತವಾದುದು. ಇವು ವೇದಾರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಇವು ಶರೀರಸಹಿತನಾದ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದರಿಂದ ಇವನ್ನು ಶಾರೀರಕಸೂತ್ರಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆಯೂ ಉಂಟು. "ಅಸ್ತಿಕರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರ ಪುಸ್ತಕವೂ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

"ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳು ಬಾದರಾಯಣರಿಂದ ರಚಿತವಾದುವು. ಇವು ೫೫೫ ಸಂಖ್ಯೆಯುಳ್ಳವು. ಈ ಸೂತ್ರಗಳು ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವವಾದರೂ ಇವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಸುಲಭವಾದುದಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭಾಷ್ಯಗಳೇರ್ಪಟ್ಟವು. ಇವರಲ್ಲಿ ಶಂಕರೇ ಪಾಂಡೀನ ಭಾಷ್ಯಕಾರನೆಂದು ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಶಬರ ಮತ್ತು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಷ್ಯಕಾರನನ್ನು ವೃತ್ತಿಕಾರ ಉಪವರ್ಷನೆಂದು ಕರೆಯುವರು. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಆತನನ್ನು ಬೋಧಾಯನನೆಂದು ಕರೆಯುವರು. ವೇದಾಂತದೇಶಿಕರು ಬೋಧಾಯನನೇ ವೃತ್ತಿಕಾರ ಉಪವರ್ಷನೆನ್ನುವರು. ದ್ರಾಮಿಡ, ಟಂಕ, ಭರ್ತ್ಯಪ್ರವಂಚ, ಫಾರುಚಿ, ಕಪರ್ದಿನ್, ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ ಮತ್ತು ಗುಹದೇವನೆಂಬವರು ಇತರ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು. ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಶಂಕರ, ಭಾಷ್ಯರ, ಯಾದವಪ್ರಕಾಶ,

ರಾಮಾನುಜ, ಕೇಶವ, ನೀಲಕಂಠ, ಬಲದೇವ, ವಲ್ಲಭ, ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷು, ಮಧ್ವ, ಇವರ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವವು. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಭಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರು. ”

“ಮತಾಚಾರ್ಯರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಬಾದರಾಯಣರೇ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳ ಕರ್ತೃವೆಂಬುದು ಸಮ್ಮತ. ಈ ಬಾದರಾಯಣರೇ ವ್ಯಾಸರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಈ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ, ವೈಶೇಷಿಕ, ಜೈನ, ಜೌದ್ಧ ಮುಂತಾದ ದರ್ಶನಗಳು ದೂಷಿತವಾಗಿರುವವು. ಅನೇಕ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನು ಸೂತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಂವಾದಿಯನ್ನಾಗಿ ಉದಹರಿಸುವರು. ” ಈ ಬಾದರಾಯಣರ ಕಾಲವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. “ಕೀತ್ ಎಂಬಾತನು ಬಾದರಾಯಣರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೨೦೦ ಕ್ಕಿಂತ ಈಚೆಸರಲ್ಲವೆಂದೂ, ಫೇಸರ್ ಎಂಬಾತನು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೫೦೦ ರಿಂದ ೭೦೦ರ ಮಧ್ಯಕಾಲವು ಬಾದರಾಯಣರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದೆಂದೂ, ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್ ಎಂಬಾತನು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನದು ಬಾದರಾಯಣರ ಕಾಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು.”

“ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳುಳ್ಳವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳಿರುವವು. ” ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಾದದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕರಣಗಳಿರುವವು. ಅಧಿಕರಣವೆಂದರೆ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಒಂದು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ಸೂತ್ರಗಳ ಗುಂಪು. “ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ವಿಭಿನ್ನ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮನ್ವಯಾಧ್ಯಾಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರಗಳಿಂದ ವೇದಾಂತಮತಕ್ಕೆ ಬಂದ ವಿರೋಧವು ಪರಿಹೃತವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅವಿರೋಧಾಧ್ಯಾಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಉಪಾಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಧನಾಧ್ಯಾಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಫಲವಾದ ಮುಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಫಲಾಧ್ಯಾಯ

ನೆಂದು ಪೆಸರು. ಇವಲ್ಲದೆ ಈ ಸೂತ್ರಗಳ ವಿಚಾರಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇತರ ವಿಷಯಗಳೂ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿರುವುವು. ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಪ್ರಪಂಚವು ಈಶ್ವರಾಧೀನವೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೂ, ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳ ಕ್ರಮವನ್ನೂ, ಜೀವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೂ ದೇಹಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಅವನ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ, ಕೆಲವು ಮನಃ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಜನ್ಮಾಂತರ ಮತ್ತು ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲ ವಂಶಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಶರೀರದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಹೋದ ಜೀವನ ದೇವಯಾನ ಪಿತೃಯಾನಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಮಾರ್ಗ ವನ್ನೂ ಮುಕ್ತಿ ಯಾದ ನಂತರ ಪುನರಾವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುದು. ” *

೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

ಪುಟ ೨೦೬ :— ಭಗೀರಥನ ಕಥೆ.

ಭಗೀರಥನು ಸೂರ್ಯವಂಶದ ರಾಜರಲ್ಲಿ ಪ್ರಖ್ಯಾತನಾದ ಒಬ್ಬ ರಾಜನು; ಸಗರನೆಂಬವನ ಮೊಮ್ಮಗನು. ಸಗರರಾಜನಿಗೆ ಆರವತ್ತು ಸಾವಿರ ಮಕ್ಕಳಿದ್ದರು. ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಒಬ್ಬ ಚುಷಿಯ ಶಾಪದಿಂದ ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿಯಾಗಿದ್ದರು. ಅವರ ಮೇಲೆ ವುನಃ ಗುಗೆಯ ನೀರನ್ನು ಹಾಯಿಸಿದರೆ, ಅವರು ಪವಿತ್ರರಾಗುವರೆಂದೂ, ಅವರಿಗೆ ಸದ್ಗತಿಯಾಗುವದೆಂದೂ ಭಗೀರಥನು ಕೇಳಿ ತಿಳುಕೊಂಡು, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಟೊಂಕಕಟ್ಟಿದನು. ಎಷ್ಟೋ

* ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಂಗ್ರಹದ ೪೩೬-೪೪೦ ವರೆಗಿನ ಪುಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿ.

ವರುಷಗಳ ವರೆಗೆ ತಪಶ್ಚರ್ಯಮಾಡಿ ಗಂಗೆಯನ್ನೊಲಿಸಿಕೊಂಡನು. ಸ್ವರ್ಲೋಕದಿಂದ ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಬರುವದಕ್ಕೆ ಗಂಗೆಯೊಪ್ಪಿದಳು. ಆದರೆ ತಾನು ಸ್ವರ್ಲೋಕದಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಬೀಳುವಾಗ ತನ್ನ ವೇಗವನ್ನು ತಡೆಯುವದು ಬಲಕಠಿಣವಾಗುವದೆಂದು ಅವಳು ಮೆಳೆದಳು. ಅದುದರಿಂದ ಭಗೀರಥನು ಮತ್ತೆ ಪುನಃ ಶಂಕರನನ್ನು ಕುರಿತು ತಪಶ್ಚರ್ಯಮಾಡಿ, ಅವನನ್ನು ಬಲಿಸಿಕೊಂಡನು. ಗಂಗೆಯನ್ನು ಶಂಕರನು ತನ್ನ ಜಟೆಯಲ್ಲಿ ಧಾರಣಮಾಡಿದನು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಅವಳು ಹರಿದು ಮೋಗಿ ಭಗೀರಥನ ಪೂರ್ವಜರನ್ನು ಉದ್ಧಾರಮಾಡಿದಳು. ಎಷ್ಟೇ ಕಷ್ಟಗಳು ಬದಗಿದರೂ, ಭಗೀರಥನು ಎದೆಗೆಡದೆ ತನ್ನ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಂಡನು. ಎಂತೆಯೇ ಭಗೀರಥ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದು ಇದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಪರಿಶಿಷ್ಟ ೨

ಪರಿಶಿಷ್ಟ ೨

ಪುಟ ೧:— ಮೋಕ್ಷದ ಕಲ್ಪನೆ

ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ದುಃಖವು ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಭಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಿಗೂ ಈ ಮಾತಿನ ಅನುಭವವು ಪ್ರತಿಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಬರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದೊಳಗಿನ ಬಹುಶಃ ಎಲ್ಲ ತತ್ತ್ವಜ್ಞರೂ ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಡಂಬಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಕಿಂಬಹುನಾ, ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಹ ಈ ವಿಚಾರವೇ ಮೂಲವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ದುಃಖವಂತೂ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದ ಮಾತು. ಆದರೆ ಅದರ ನಿಜವಾದ ವಿಚಾರವೇನು? ಅದು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂತು? ಅದಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯಿರುವದೇ? ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಾಧಿಸಬೇಕು? ಮನುಷ್ಯನು ಎಲ್ಲ ದುಃಖದಿಂದಲೂ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಶಾಶ್ವತ ಸುಖಿಯಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿರುವದೇ?— ಎಂದಿವೇ ಮೊದಲಾದ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದೇಶದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ಮೂಲವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗಂತೂ ಈ ಮಾತು ಮನದಟ್ಟಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಯಾವುದೇ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ, ಆ ಪುಸ್ತಕದ “ಪ್ರಯೋಜನ”ವು ಮೋಕ್ಷವೆಂದೂ, ದುಃಖಾಂತವೆಂದೂ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿ ಡುವರು. ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕೆಗಳಾದರೂ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮೂರುತರದ ದುಃಖಗಳಿರುವವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಮೊದಲುಮಾಡಿಯೇ ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಆ ಎಲ್ಲತರದ ದುಃಖಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವದೇ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಹೆಗ್ಗುರಿಯೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಯೋಗವಾದರೂ ಸಾಂಖ್ಯಮತದಂತೆಯೇ ಸರಿ. “ಸಮಾಧಿ”ಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮುಟ್ಟಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ಈ ಸಮಾಧಿಯೇ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲತರದ ದುಃಖದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಹೊಂದಲಿಕ್ಕೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ದಾರಿಯೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗಸೂತ್ರ ೨. ೨). ಮತ್ತು ಸಮಾಧಿಯಿಂದಲೇ

ಕೈಸಲ್ಯವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವೈಶೇಷಿಕ ಸೂತ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುವೆವೆಂದು ಉದ್ಘೋಷಿಸುತ್ತವೆ; ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ದುಃಖಗಳು ನಾಮಶೇಷವಾಗುವವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಗೌತಮನ ಗನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ "ನಿಶ್ಶ್ರೇಯಸ" (ಅಥವಾ "ಅಪವರ್ಗ")ವೇ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದೆಂದೂ, ದುಃಖಾಂತವು ತನ್ನ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ಆಗುವದೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ದುಃಖವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಉಗಮವಾದರೂ ದುಃಖವೇ ಅಹುದೆಂಬದನ್ನು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧನು ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ದುಃಖವನ್ನು ನೋಡಿ, ಇದರ ಕಾರಣಗಳಾವವು, ಅವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಾಶಪಡಿಸಬೇಕು, ಎಂಬ ಚಿಂತೆಯಿಂದಲೇ ಮನೆಮಾರುಬಿಟ್ಟು ಹೊರಟನು. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಧೈರ್ಯವಾದರೂ 'ನಿರ್ವಾಣ' ಅಥವಾ ದುಃಖಾಂತವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒಪ್ಪಿನಮೇಲಿಂದ, ದುಃಖವನ್ನು ನೋಡಿಕನಿಕರಬಟ್ಟೇ ಈ ದರ್ಶನಗಳೂ ಧರ್ಮಗಳೂ ಉದಯಹೊಂದಿದ್ದು, ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಗುರಿಯಾದರೂ 'ದುಃಖಾಂತ' ಅಥವಾ ದುಃಖನಾಶವೇ ಇರುವದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. (ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲರ್- ಷಡ್ಧರ್ಶನಗಳು, ಪುಟ ೧೦೭-೧೦೮)

ಏತೆಯೇ ಎಷ್ಟೋ ಜನ ಬೇಕಾಕಾರರು ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿರಾಶವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವದೆಂದು ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಸರಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ನಿರಾಶೆಯೂ ಬೇವಿತದ ಬಗ್ಗೆ ಬೇಸರವೂ ಇರುವಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಹುಟ್ಟುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ದರ್ಶನಗಳ ವಿಚಾರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ, ವಿಷಯವಿಶಾಲತೆಯೂ, ವಾಗ್ವಿವಿಧತೆಯೂ ನಿಜವಾದ ನಿರಾಶವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಇನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಂತ್ಕುಷ್ಟರಾಗುವದೇ ನಿರಾಶವಾದದ ತಿರುಳೆಂದು ಹೇಳಿದಲ್ಲಿ, ನಮ್ಮ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿರಾಶವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಬಹುದು ಆದರೆ ಇಂತಹ ನಿರಾಶವಾದವು, ಎಲ್ಲ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ

ಮೂಲವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ದುಃಖದ ತೊಡಕನ್ನು ಬಿಡಿಸುವದಕ್ಕೆಂದೇ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ದರ್ಶನಗಳೂ ಉದಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ನಮ್ಮ ಜೀವನವು ಶೋಕಮಯವಾಗಿರುವದೆಂದೂ, ಅದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗಾಗಿ ಯತ್ನಿಸಲೇಬೇಕೆಂದೂ ಬಹುಶಃ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ನಮಗೆ ಉಪದೇಶಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ದರ್ಶನಗಳು ಇಷ್ಟಕ್ಕೇ ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತು ದುಃಖಮಯವಾದರೂ, ನಿಜವಾದ ಸದ್ವಸ್ತುವು ದುಃಖರಹಿತವೂ, ಆನಂದಪೂರ್ಣವೂ ಆಗಿದೆ; ಅದು ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕುವುದೂ ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೊಂದುವದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಹೇಳುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸಿ—ಎಂದು ಅವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿರಾಶೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವದೆಂಬ ಮಾತು ಸಾಹಸಮಾತ್ರವಲ್ಲವೇ? (ಡಾ. ದುಸನ್—ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಿರುಳು, ಪು. ೪೪ “ The thought referred to, common to India, Plato and Kant, that the entire universe is only appearance and not reality, forms not only the special and most important theme of all philosophy, but is also the presumption and conditio sine qua non of all religion” ಮತ್ತೂ ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್-ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಂಪುಟ ೧, ಪು. ೫೦)

ಇನ್ನು ಈ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಮೂಲವೇನು ? ತುಸು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ದೇಹಮೂಲಕವೇ ಎಲ್ಲ ದುಃಖಗಳೂ ನಮಗಾಗುತ್ತಿರುವವೆಂದು ಕಂಡು ಬರುವಂತಿದೆ. ಎಂದರೆ ದೇಹವಿರುವವರೆಗೆ ನಾವು ದುಃಖದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ವಸ್ತುತಃ ದೇಹದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿರುವದರಿಂದ, ದೇಹಕ್ಕಾಗುವ ದುಃಖಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನು ಲಿಪ್ತನಾಗಲಾರನೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ, ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ದೇಹವಲ್ಲೆಂದು ಒಮ್ಮೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಯಿತೆಂದರೆ, ದೈಹಿಕ ದುಃಖಗಳ ಉಪಟಳವು ತಪ್ಪಿಹೋಗುವದು. ಇನ್ನು, ಮನೋದುಃಖಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕಾರಣವು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆರುವ ನಮ್ಮ ಕಾಮವೇ ಸರಿ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಕಾಮವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಹಾಕಿ ನಿಷ್ಕಾಮನಾದರೆ, ಮಾನಸಿಕ ದುಃಖವೂ ನಮ್ಮ ಬೆನ್ನು ಬಿಡ

ಬೇಕಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ನಾವು ಎರಡೂ ತರದ ದುಃಖದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಬಹುದು. (ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲರ-ವರ್ಧರ್ಶನಗಳು, ಪುಟ ೧೦೮).

ದೇಹಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ವಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳು. ಅವು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಅದುದರಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಉಳಿಯದಂತೆ ಎಚ್ಚರಪಟ್ಟರೆ ಸಾಕು. ಎಂದರೆ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ, ದುಃಖಮೂಲವೇ ಅಳಿದುಹೋಗುವದೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಎಂದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ—ವಾಪಪುಣ್ಯ-ದೇಹ ಇದಿಷ್ಟೇ ದುಃಖಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ಉಳಿದ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಇಷ್ಟಕ್ಕೇ ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿಗಾದರೂ ಸಹ ಕಾರಣವೇನು? ಎಂದು ಅವರು ಮುಂದಿನ ಪ್ರಶ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ವಿಷಯಗಳೊಳಗಿನ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು ಕಾರಣವೆಂದು ಉತ್ತರಬರುವದು. ಈ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಗೆ ಮೂಲವೇನಾದರೂ ಉಂಟೇ, ಎಂದು ಕೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ “ದೇಹಾದಿಗಳೇ ನಾನೆ”ಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿ ವಳಿಕೆಯೆಂದು (ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ) ನೈಯಾಯಿಕರು ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅದುದರಿಂದ ಆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಡೆದು ಹಾಕುವದೇ ಮೋಕ್ಷ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನವೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಬುದ್ಧಿ-ಸುಖ-ದುಃಖ-ಇಚ್ಛಾ-ದ್ವೇಷ - ಪ್ರಯತ್ನ - ಧರ್ಮ-ಅಧರ್ಮ (ತರ್ಕ ಸಂಗ್ರಹ ೪) ಇವೆಂಟು ಗುಣಗಳು ಆತ್ಮಧರ್ಮಗಳೆಂದು (ತ. ಸ. ೭೩) ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬುದ್ಧಿಯೇ ಎಲ್ಲ ಆಂತರಿಕ ಅನುಭವದ ಮೂಲವು; ಸುಖದುಃಖಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಇದೇ ಉಗಮವು. ಸುಖದುಃಖಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸುಖಸಾಧನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇಚ್ಛೆಯೆಂದರೆ ಕಾಮ ರಾಗ ಅಥವಾ ಪ್ರೀತಿಯೂ, ದುಃಖಸಾಧನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕ್ರೋಧ, ದ್ವೇಷ ಅಥವಾ ಸಿಟ್ಟೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾಮಕ್ರೋಧಗಳಿಂದ ಆ ಆ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ, ತಪ್ಪಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಮನುಷ್ಯನು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವೆಂದೇ ವಾಪಪುಣ್ಯಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ವಾಪಪುಣ್ಯಗಳು ಮನಸಿನ ಮೇಲೆ ಸಂಸ್ಕಾರರೂಪ

ದಿಂದ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಸಾರವೇ ಜನನಮರಣ ಚಕ್ರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವದು. ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹ ಉಗ್ರ ಮೇಲಿನ ತರ್ಕದೀಪಿಕೆಯ ಕಡೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ:—

“ ದ್ರವ್ಯ ಗುಣ ಕರ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷ ಸಮವಾಯಾಭಾವ ”
ಗಳೆಂಬ ಏಳು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ದೊರೆಯಬಹುದಾದ ಹಿಂದಾದ ಲಾಭವೆಂದರೇ ಮೋಕ್ಷವು. ಯಾಕೆಂದರೆ ‘ ಎಲೇ ಮೈತ್ರಿಯಿ, ನಾವು ಆತ್ಮನನ್ನೇ ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸಬೇಕು; ಅವನನ್ನೇ ಕೇಳಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಅವನ ಮನನವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕು; ಮತ್ತು ಅವನ ಧ್ಯಾನವನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು, ಎಂದು ಶ್ರವಣಾದಿಗಳು ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆಂದು ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ, ಆತ್ಮನು ದೇಹ ಪೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೆಂದು ಕೇಳಿದರೂ, ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಅದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಮನದಲ್ಲಿ ನೆಡಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಯುಕ್ತ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮನನವು ಅವಶ್ಯವು. . . . ಆ ಮೇಲೆ ಶ್ರಾಂತಿಯು ಹೇಳಿದ ದಾರಿಯಂತೆ ಮನನಮಾಡುತ್ತ ಹೋದರೆ, ಆತ್ಮನು ದೇಹಾದಿಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೆಂಬ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದು. ಆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ‘ ದೇಹಾದಿಗಳೇ ನಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನರೂಪದ ತಪ್ಪುತಿಳುವಳಿಕೆಯು ದೂರಾಗುವದು. ಆ ತಪ್ಪುತಿಳುವಳಿಕೆಯು ದೂರಾಗುವದರಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳೊಳಗಿನ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳೂ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವವು. ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು ಇಲ್ಲವಾದಮೇಲೆ ಕರ್ಮ ಪುನೃತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಆಗಿಸಿಹೋಗುವದು. ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಪುನೃತ್ಪತ್ತಿಯು ಹೋದಮೇಲೆ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳಿಲ್ಲದ ಬರಬೇಕು, ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದೃಷ್ಟವೂ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಜನ್ಮವೂ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳು ಉಪಭೋಗದಿಂದ ಕ್ಷಯವಾಗಿ ಹೋದಮೇಲೆ, ಹೊಸದೇಹವು ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವದರಿಂದ, ದುಃಖವು ಸಮೂಲವಾಗಿ ಆಗಿಸಿಹೋಗುವದು; ಮತ್ತು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕೊನೆಯ ದುಃಖವು ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವದೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದೆಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗುವದೆಂದಮೇಲೆ, ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ

ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಸಾಧನವು. ಆ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಮೇಲೆಯೇ ಮೃತ್ಯುವಾಶವನ್ನು ದಾಟಿ ಹೋಗುವನಲ್ಲದೆ, ಬಿಡುಗಡೆಗೆ (ಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು) ಬೇರೆಮಾರ್ಗವೇ ಇಲ್ಲ? (ಶ್ರೀತಾತ್ಪರ್ಯತರ ೬-೧೫) 'ವೆಂದು ವೇದವೂ ಸಹ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮಿಕ್ಕಿದ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವೇಳುತ್ತದೆ.ಕರ್ಮವೂ ಸಹ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ, ತದ್ವಾರಾ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾಗುತ್ತದಲ್ಲದೆ, ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಅದು ಎಂದಿಗೂ ನೇರಾಗಿ (ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ) ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾಗುವದಿಲ್ಲ. (ತರ್ಕದೀಪಿಕಾ ತೀರಕೋನೆಯ ಭಾಗ) - ನ್ಯಾಯಮತ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಗೌತಮನು ಇದೆಲ್ಲ ವಿಷಯವನ್ನು ತನ್ನ ಒಂದೇ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरात्तरापाये तदनन्तरापायादपवर्गः

(न्यायसूत्र, १. १. २)

ಗೌತಮನ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳೂ, ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೊಳಗಿನ ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣಪರಂಪರೆಯೂ ಬೌದ್ಧರ "ನಿದಾನ"ಗಳನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಲುತ್ತವೆ. ನಿದಾನವೆಂದರೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಅರ್ಥ ದುಃಖರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತ ಹೋದೆವೆಂದರೆ ಇಂತಹ ೧೨ ನಿದಾನಗಳು ನಮಗೆ ಕಂಡುಬರುವವೆಂದು ಬೌದ್ಧರ ಹೇಳಿಕೆ. ಇವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಾರಣ-ಕಾರ್ಯಭಾವದಿಂದ ಸ್ಥಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ ಈ ಹನ್ನೆರಡು ನಿದಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಮುಂದು ಮುಂದಿನದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಹಿಂದುಹಿಂದಿನದರ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕೂಡಿ 'ಭವಚಕ್ರ'ವೆಂದು ಹೆಸರು; ಕಾರಣಪರಂಪರೆಯೆಂಬುದೇ ಅದರ ಅರ್ಥವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ "ಅವಿದ್ಯೆ"ಯೆಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಮೊದಲನೆಯದು, ಜರಾಮರಣವೇ ಕಡೆಯದು. ಇವೆರಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ನಡುವಿನ ೧೦ ನಿದಾನಗಳಿಗೆ 'ಹತ್ತು ಕರ್ಮ' ಗಳೆಂದು ಹೆಸರುಂಟು. ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ತಿಳಿಗೇಡಿತನವು. 'ನಾನೆಂಬ ಅಹಂಕಾರವು ಈ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ನಾವು ಸಂಸಾರ ಸುಖಕ್ಕೆ ಮರುಳಾಗುತ್ತೇವೆ. ದುಃಖರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರದ ದುಃಖ

ರೂಪವನ್ನು ನಮಗೆ ಕಾಣದಂತೆ ಮಾಡುವದು ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ. ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಸುವಾದರೂ ಅಪರಿಮಿತವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯಾಕವಾದ ಅತಿ ಘೋರ ದುಃಖಗಳು ನಮಗೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದರೂ, ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ನಾವು ಸಂಸಾರಸುಖಕ್ಕೇ ಮನಸ್ಸೋಲುತ್ತೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಈ ಅಜ್ಞಾನದ ಪರೆಯನ್ನು ಹರಿದು ಹಾಕುವದು ಬಲು ಕಠಿಣವೇ ಸರಿ. ಅಜ್ಞಾನದ ಮುಂದಿನ ಕಾರಣವು “ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು”. ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳೂ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ಎಲ್ಲವೂ ಈ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುತ್ತವೆ. ಅತಿವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇಚ್ಛಾ ಶಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಜೀತನಾಶಕ್ತಿ (Spirit energy) ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಮತ್ತು ಈ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮವು ನಮಗೆ ಗಂಟುಬಿಳುವದು. ನಾನು ಹಾಗೆ ಮಾಡಬೇಕು, ಹೀಗೆ ಮಾಡಬೇಕು, ನಾನು ಇನ್ನೂ ದ್ರವ್ಯಗಳಸಬೇಕು, ಅಧಿಕಾರ ಬಲ ದರ್ಪಗಳನ್ನು ದೊರಕಿಸಬೇಕು, ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ರಾಜಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಬೇಕು.. ಎಂಬವೇ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ವಿಚಾರಗಳೂ ‘ಸಂಸ್ಕಾರ’ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರದ ಘಟಕಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಂತೆ, ಬೌದ್ಧರು ಈ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ ಜನ್ಮಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಶಬ್ದವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕೆ ‘ಸಿದ್ಧತಿ,’ ‘ವ್ಯವಸ್ಥೆ’ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿರುವದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದ ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧತಿಗಳೂ ಸಂಸ್ಕಾರ ಶಬ್ದದಿಂದ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇನ್ನು ಭವಡಕ್ಕದೊಳಗಿನ ಮೂರನೆಯ ಕಾರಣವು ‘ವಿಜ್ಞಾನವು. ಕಲ್ಲಿಗೂ ಪ್ರಾಣಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯೇನು? ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲವೇ? ಎಂದ ಮೇಲೆ ವಿಜ್ಞಾನವಿದ್ದವಿನ್ನಾ ಪ್ರಾಣಿಯೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬರಲಾರದು. ಈ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಗರ್ಭಾಶಯವನ್ನು ಸೇರಿ ಅಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ನಾಮರೂಪಯುಕ್ತವಾದ ಪಿಂಡದೊಳಗೆ ಸೇರುವದು. ವಿಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪಿಂಡವು ಸಜೀವ ಪ್ರಾಣಿಯಾಗಿ

ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದು ಮೃತವಾದ ಕೂಸಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ಕೂಸು ಹುಡುಗ ಹುಡುಗಿಯಾಗಿ, ತರುಣ ತರುಣಿಯಾಗಿ, ಮುಂದುಕಮುಂದುಕಿಯಾಗಿ ಬದುಕಿಬಾಳಿ ಬೆಳೆದು ಹಣ್ಣಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಮರಣದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ನಾಶವಾದರೂ ಈ ವಿಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತಿದೆ. ಈ ವಿಜ್ಞಾನವಿರುವದರಿಂದಲೇ ಹಳೆಯ ದೇಹವು ಹೋಗಿ ಹೊಸ ದೇಹವು ಸಮಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಮತ್ತೊಂದು ಗರ್ಭಾಶಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಮತ್ತೆ ಜನ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಕಾರ್ಯವೇ-ನಾಮರೂಪವೇ-ಭವಚಕ್ರದೊಳಗಿನ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಕಾರಣವು. ನಾಮರೂಪವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನಗಳು. ರೂಪವೆಂದರೆ ದೇಹವು. ನಾಮರೂಪವೆಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ದೇಹಧಾರಣಮಾಡಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಟ್ಟುಕೊಂಡು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವದು. ಹೀಗೆ ದೇಹಧಾರಣೆ ಮಾಡಿದೊಡನೆ ಸಮಗೆ 'ಷಡಾಯ ತನವು' ಗಂಟುಬೀಳುವದು. ಇದೇ ಐದನೆಯ ಕಾರಣವು. 'ಆಯತನ' ವೆಂದರೆ ಆಶ್ರಯ ಅಥವಾ ಆಧಾರಸ್ಥಾನ. ಎಂದರೆ ಆರು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಈ ಶಬ್ದದಿಂದ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. ಮನಸಿಗೇ ಆರನೆಯ ಇಂದ್ರಿಯವೆಂದು ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಎಂದರೆ ದೇಹಧಾರಣೆಮಾಡಿದಮೇಲೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದಲೇ ಸಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರವು ಸಾಗಬೇಕಾಗುವದೆಂದು ಅರ್ಥವು. ಆದರೆ ಈ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಸಂಯೋಗವಾಗಬೇಕಲ್ಲವೇ ! ಆದುದರಿಂದಲೇ ಈ ಸಂಯೋಗಕ್ಕೆ 'ಸ್ಪರ್ಶ'ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟು, ಬೌದ್ಧರು ಇದನ್ನೇ ೭ನೆಯ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಿಷಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸ್ಪರ್ಶವಾದೊಡನೆ ಸುಖದುಃಖಗಳುಂಟಾಗುವವು. ಇದನ್ನೇ ೭ನೆಯ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ 'ವೇದನೆ'ಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಅದರಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ 'ತೃಷ್ಣಾ' ಎಂದರೆ ವಿಷಯ ಸುಖದಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೀತಿಯುಂಟಾಗುವದು. ಅದುದರಿಂದ ಅದೇ ೮ನೆಯ ಕಾರಣವು. ಅದರಿಂದ ಮುಂದೆ ನಾವು ವಿಷಯ ಸುಖಕ್ಕೆ ಗಂಟುಬೀಳುವೆವು. ಹೀಗೆ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ

ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವದೇ 'ಉಪಾದಾನ'ವು. ಮತ್ತು ಅದೇ ಗಣನೆಯ ನಿದಾನವು. ಎಂತೆಯೇ ನಾವು ' ಪುನರ್ಭವಜನಕ ' ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆವು. ಎಂದಮೇಲೆ ಕರ್ಮಗಳೇ ಗಂನೆಯ ನಿದಾನವಾಯಿತು. ಈ ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ಪುನರ್ಭವವು ಅಥವಾ "ಜಾತಿ"ಯು ಬರುವದು. ಇದೇ ಗಣನೆಯ ನಿದಾನವು. ಹುಟ್ಟಿದಮೇಲೆ ಜರೆಯಿಂದರೆ ಮುಪ್ಪು, ಮರಣಸಂದರೆ ಸಾವು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಆದುದರಿಂದ ಜರಾಮರಣವೇ ಗಂನೆಯ ಕಾರಣವು. ಮತ್ತು "ಜಾತಿ"ಯಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಶೋಕ, ಪರಿದೇವ, ದುಃಖ, ದೌರ್ಮನಸ್ಯ, ಮತ್ತು ಉಪಾಯಾಸ (ನಿರಾಶೆ) ಗಳು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಗಂನೆಯ ನಿದಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಾವೇಶವಾಗುತ್ತವೆ. (ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲರ್-ಷಡ್ವರ್ತನಗಳು, ಪು. ೩೭೮ ಮತ್ತು ಎಸ್. ರಾಘಾ ಕೃಷ್ಣ ನರವರ ಹಿಂದೂ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಂ. ೧ ಪು. ೪೧೦-೪೧೫ ನೋಡಿರಿ).

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳೂ, ಧರ್ಮಗಳೂ ದುಃಖವೃತ್ತದಿಂದಲೇ ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ದುಃಖಕ್ಕೆಲ್ಲ ಮೂಲವೇನು? ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಯೆಂದು ವೇದಾಂತವೂ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವೂ ಉತ್ತರಕೊಡುತ್ತವೆ. (ಆದರೆ ವೇದಾಂತದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯವಹಿಸಬೇಕು.) 'ಅವಿವೇಕ'ವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರೂ ಯೋಗಿಗಳೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರ ಸಂಯೋಗದಿಂದ, ಪುರುಷರು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಟನೆಗೆ ಮರುಳಾಗಿ ದುಃಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುವದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಎಂದರೆ ಪುರುಷರು ನಿಜವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವರೆಂದು ತಿಳಿಯದಿರುವ ಅವಿವೇಕವೇ ದುಃಖಮೂಲವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಆಶಯವು (ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕಾ, ೫೫). ಎಂತೆಯೇ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ತಾನು ತೀರ ಭಿನ್ನನಾಗಿರುವನೆಂದೂ ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದೂ ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳುವದೇ ' ಕೈವಲ್ಯ 'ವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ (೫೬) ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಅವಿವೇಕವೇ ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ (೨-೨೪) ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಮೈಶೇಷಿಕರು ' ಮಿಥ್ಯಾ

ಜ್ಞಾನ'ವೇ ಎಲ್ಲ ದುಃಖಕ್ಕೂ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರು ದೇಹವೇ ದುಃಖಮೂಲವೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಕಾರಣವೆಂದೂ ಹೇಳಿ ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ನಿಂತು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಅದಕ್ಕೂ ಮುಂದೆ ಹೋಗುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ಇವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ 'ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕ,' 'ವಿದ್ಯೆ,' 'ಜ್ಞಾನ,' 'ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವ' ಅಥವಾ 'ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ'ವು ಬೇಕೆಂದು ವೇದಾಂತವು ಹೇಳಿದರೆ, 'ಪ್ರಕೃತಿ-ಪುರುಷವಿವೇಕ'ವು ಬೇಕೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯವು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಮತ್ತು ಆರು ಅಥವಾ ಏಳು (ವೈಶೇಷಿಕ) ಅಥವಾ ಹದಿನಾರು (ನ್ಯಾಯ) ' ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನ'ವು ಬೇಕೆಂದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ನೈಮಿತ್ತಿಕ 'ಕರ್ಮಗಳ, ಅನುಷ್ಠಾನ'ವು ಸಾಕೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಹೇಳಿಕೆಯಿದೆ. 'ವಾಸನಾತ್ಯಂತ ವಿರಾಮ'ವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಭವಚಕ್ರಕ್ಕೆ ಮೂಲ ನಿಧಾನವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವದೇ ನಿರ್ವಾಣಸಾಧನವೆಂದು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ದುಃಖವಿಚಾರವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದ್ದು ದುಃಖಾಂತವೇ ಎಲ್ಲರ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿದ್ದರೂ, ದುಃಖದ ಉಗಮ ಮತ್ತು ದುಃಖನಾಶಕ ಸಾಧನಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಇವರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುವವೆಂಬದು ತಿಳಿದುಬರುವಂತಿದೆ.

ಗೌತಮನ ಅಂಬೋಣದಂತೆ ನಿಶ್ಚ್ರೇಯಸ, ಅಪವರ್ಗ, ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ 'ಆತ್ಮಂತಿಕೇ ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿ' ಯೆಂದರೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ದುಃಖಾಭಾವವೆಂತಲೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ (ಗ. ಗ. ೨) ದಂತೆ ಆ ಮೋಕ್ಷವು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನನಾಶದಿಂದಲೇ ಆಗಬೇಕು. ವೈಶೇಷಿಕ ಮತಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಕಣಾದನೂ ಸಹ ಮೋಕ್ಷದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಎವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. "ಆತ್ಮವು ಮೊದಲಿನ ದೇಹದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ, ಅದೃಷ್ಟವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಎರಡನೆಯ ದೇಹಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿತೆಂದರೆ, ಉಂಟಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು." (ವೈ. ಸೂ. ೨. ೧೮ರ ಮೇಲಿನ

ಎತ್ತನಾಥನ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ). ಮೀಮಾಂಸಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ 'ದೇಹರಾಹಿತೃ'ವೇ ಮೋಕ್ಷವು. "ಆತ್ಮಂತಿಕಸ್ತು ದೇಹೋಚ್ಛೇದೋ ನಿಶೇಷಧರ್ಮಾಧರ್ಮಪರಿಕ್ಷಯನಿಬಂಧನೋ ಮೋಕ್ಷ ಇತಿ ಸಿದ್ಧಮ್. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮವಶೀಕೃತೋ ದೇವಸ್ತಾಸು ತಾಸು ಯೋನಿಷು ಸಂಸರತಿ" (ಪ್ರಕರಣ ಪಂಚಿಕಾ, ತತ್ತ್ವಾಲೋಕ, ಪು. ೧೫೬). ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ನಾಶಪಡಿಸುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಕಾಶ್ವತ ದೇಹ ರಾಹಿತೃವೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವು. ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕರ ಮತದಂತೆ ಮೋಕ್ಷವು ಭಾವರೂಪ ಸೌಖ್ಯವಲ್ಲ; ಅದು ಬಗೆಯ ಪೂರ್ಣವಾದ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತವಾದ ದುಃಖಾಭಾವವಷ್ಟೇ ಸರಿ. ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತವಾದರೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾವರೂಪ ಆನಂದವನ್ನು ಕುಮಾರಿನಾಗಲಿ, ಪ್ರಭಾಕರನಾಗಲಿ ಯಾರೂ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ "ಕೈವಲ್ಯ" ಅಥವಾ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾನು ಹೊಂದುವದೇ ಮುಕ್ತಿಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಯೋಗಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ (೪. ೩೩) "ಪುರುಷಾರ್ಥ ಶೂನ್ಯಾನಾಂ ಗುಣಾನಾಂ ಪ್ರತಿಪ್ರಸವಃ ಕೈವಲ್ಯಂ ಸ್ವರೂಪ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾವಾ ಚಿತಿಶಕ್ತೇರಿತಿ" ಎಂದರೆ ವಿವೇಕದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಂದುಹಾಕಿದ ಮೇಲೆ, ಪುರುಷನ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸುವುದು ಗುಣಗಳಿಗೆ ಶಕ್ಯವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಕೃತಿಗುಣಗಳ ಉಪರತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅಥವಾ ಚಿತಿ ಶಕ್ತಿ (ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ) ಯು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ನಿಲ್ಲುವದೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು; "ಗುಣಸಂಬಂಧಾತೀತಃ ಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರಜ್ಯೋತಿರಮಲಃ ಕೇವಲೀ ಪುರುಷ ಇತಿ", ಎಂದರೆ ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಗೆ ಗುಣಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಕಡಿಡುಹೋಗುವದು. ಮತ್ತು ಪುರುಷನು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಪ್ರಕಾಶಿತನಾಗಿಯೂ, ದೋಷರಹಿತನಾಗಿಯೂ, ಒಡ್ವೊಂಟಿಗನಾಗಿಯೂ ಇರುವನು. ಈ ವರ್ಣನೆಯೆಲ್ಲ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚೇನು? ಸೇಶ್ವರ ಸಾಂಖ್ಯವೆಂದರೇ ಯೋಗವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದರ ಮೇಲಿಂದ ಈಶ್ವರನ

ಅಸ್ತಿತ್ವವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಇವೆರಡೂ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ತತ್ತ್ವತಃ ಏನೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಸಾಂಖ್ಯಮತದ ಮೇರೆಗೆ “ಮುಕ್ತಂ ಪ್ರತಿ ಪ್ರಧಾನ ಸೃಷ್ಟ್ಯುಪರಮೋ ಯತಾ ತದ್ಭೋಗಹೇತೋಃ ಸ್ವೋಪಾಧಿ ಪರಿಣಾಮ ವಿಶೇಷಸ್ಯ ಜನ್ಮಾಬ್ಜಿಸ್ವಾಸುತ್ಪಾದನಮ್” (ಸಾಂಖ್ಯ ಪ್ರವಚನ ಭಾಷ್ಯ ೬-೪೪), ವಿವೇಕಶಾಲಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಧಾನದ ಆಟವೇನೂ ಸಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಧಾನವು ಅವನ ಸಲು ವಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಪುರುಷನ ಭೋಗಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ಪರಿಣಾಮ ವಿಶೇಷವಾದ ಜನ್ಮವನ್ನು ಅದು ಹುಟ್ಟಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಅರ್ಥವು ಮೇಲೆ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಸರಿ. “ಪ್ರಕೃತಿ ವಿವೋಗೋ ಮೋಕ್ಷಃ” ಎಂದರೆ ಪುರುಷನಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ತಪ್ಪುವದನ್ನೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗ ಮತ ಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ ನೋಡಿದರೂ ಸಹ ಮೋಕ್ಷವು ಬರಿಯ ದುಃಖಾಭಾವವೇ ಹೊರತು, ಭಾವರೂಪ ಆನಂದವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪುರುಷನು ನಿರ್ವಿ ಶೇಷನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯಮತಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಬಂಧಮೋಕ್ಷ ಗಳಿರಡೂ ನಿಜವಾದವು ಅಲ್ಲ; ಎರಡೂ ಕಾಲ್ಪನಿಕವೇ ಸರಿ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪುರುಷನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು, ಅದರ ಸಟನೆಗಳೆಲ್ಲ ತನ್ನವೇ ಎಂದು ಅವಿವೇಕದಿಂದ ನಂಬುತ್ತಾನೆ. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಇದು ಬಗೆಲೊಳಗೆ ಕೂಸನ್ನು ಹಿಡುಕೊಂಡು ಊರಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕೂಸನ್ನು ಹುಡುಕಾಡಿದಂತೆ ಮಾತ್ರ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವಾಗುತ್ತದೆ. ತನಗೆ ಸಿಕ್ಕದ್ದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ವಿವೇಕವೇ ಮದ್ದು. ಮತ್ತು ಆ ಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ ತಾನು ಕಳಕೊಂಡದ್ದು ಸುಳ್ಳು; ಅದು ತನಗೆ ಸಿಕ್ಕದ್ದು ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ತೋರುವದು. ಈ ಕಲ್ಪನೆ ಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಹೇಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತದ ಅಭಿವ್ರಾಯದಂತೆ ಮೋಕ್ಷವು ಆತ್ಮಂತಿಕ ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿಯೂ ಅಹುದು. ಭಾವರೂಪ ಶಾಶ್ವತ ಆನಂದವೂ ಅಹುದು. ಉಳಿದೆಲ್ಲ ದರ್ಶನಗ ಳಂತೆ ಕೇವಲ ದುಃಖಾಭಾವರೂಪವಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಹ ನಿರ್ವಾಣ ವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ದುಃಖಗಳ ಅಭಾವವೇ ಧ್ಯೇಯವೆಂದು ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಈ ದುಃಖಾಂತಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಗಳು ಮುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು ಕೊಡುತ್ತವೆ; ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಗಳು 'ಕೈವಲ್ಯ'ವೆಂದು ನಾಮಕರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ. 'ನಿಃಶ್ರೇಯಸ' ಅಥವಾ 'ಅಪವರ್ಗ'ವೆಂಬುವದು ನ್ಯಾಯಮೈಶೇಷಕರ ಶಬ್ದವು. ಅದನ್ನೇ 'ಅಮೃತ'ವೆಂದೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬೌದ್ಧರು 'ನಿರ್ವಾಣ'ವೆಂದು ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇವೆಲ್ಲ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಶ್ರೀಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಈ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಅವತರಣಿಕೆಯನ್ನು ಓದಬೇಕು. ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರಾದರೂ ದುಃಖದ್ವೈತದಿಂದಲೇ ಹೊರಟು, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತ ಹುಡುಕುತ್ತ ವೇದಾಂತದ ಅವಿದ್ಯೆಗೇ ಬಂದು ಮುಟ್ಟಿರುವರು. ಇನ್ನು ಆ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿದ್ಯೆಯೇ ತಕ್ಕ ಮದ್ದು. ಆದರೆ ಅದು ವೇದಾಂತದೊಳಗೇ ಸಿಕ್ಕಿತ್ತಲ್ಲದೆ, ಬೇರೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಸಿಕ್ಕಿ ಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ನಾನು ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಿ ಶ್ರೀಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಚಿಕ್ಕ, ಆದರೂ ಬಹು ಮಹತ್ವದ 'ಅವತರಣಿಕೆಯನ್ನು' ಮುಗಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪುಟ:— ೪ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳು *

ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮೊದಲಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ

* ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ವಿಷಯವು ಒಳ್ಳೆ ಮುಕ್ತಾದ್ವೈತರುಗಳಿಂದ ಅವುಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು ನಮ್ಮ ವಿಚಾರವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿದ್ದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಯೋಗ್ಯ ರೀತಿಗೆ ಕೈಸೇರಲಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ನಮಗೆ ದೊರೆತ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮೇಲಿಂದಲೇ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಮಾತನ್ನು ಅಕ್ಷೃದ್ವೈತರು ವಾಚಕರು ನಮ್ಮನ್ನು ತಿಳಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಧುಸೂದನ ಸರಸ್ವತಿಯವರು ತಮ್ಮ 'ವೇದಾಂತ ಕಲ್ಪಲತಿಕಾ' ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿರುವರೆಂಬುದು ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಂಥವಾದ 'ಸಿದ್ಧಾಂತ ಚಿಂತಾಮಣಿ'ಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿತು. ವೇದಾಂತ ಕಲ್ಪಲತಿಕಾ ಗ್ರಂಥವು ನಮಗೆ ದೊರೆತಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳುವ ಅಥವಾ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲೆತ್ತಿಸುವ ಸಾಧಕನಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಮಾನಸಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಯೋಗ್ಯತೆಯಿರಬೇಕಾಗುವದು. ಸಂಶಯ, ದಡ್ಡತನ, ಮತ್ತು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳು ಇರುವವರೆಗೆ ಮಹಾ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವು ಎಂದೂ ಹುಟ್ಟಲಾರದು. ಅದುದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನೋದಯಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಬರುತ್ತಿರುವ ಈ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಶ್ರಮಣಮನನಾದಿಗಳು ಅವಶ್ಯಕವು. ಎಂತೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಸಾಧಕರೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡುವದೆಂದರೇ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದುನೋಡುವದೆಂದರ್ಥ. ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ವಿಚಾರವೆಂಬದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಈ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ನಾಲ್ಕು ಆಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನೂ, ಅವುಗಳನ್ನನು ಸರಿಸಿರುವ ಬೇರೆ ತರ್ಕಗಳನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. * ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಕರ್ತಾರರಾದ ಬಾದ ರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟೇ ತಮ್ಮ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಗಳ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ 'ಸಮನ್ವಯಾಧ್ಯಾಯ'ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಅದರಲ್ಲಿ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ನಿರಪವಾದವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿದೆ. ಈ ಮಾತು ದೃಗ್-ದೃಶ್ಯಾನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕವೆಂಬ ತರ್ಕದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತಿರುವದು. ಬ್ರಹ್ಮ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಪ್ರಧಾನ ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಕಾರಣವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಅವೆಲ್ಲ ದೃಶ್ಯ ವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯು 'ಅವನು ನೋಡಿದನು,' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ 'ನೋಡುವಿಕೆ'ಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೆಂದು ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. 'ನೋಡುವಿಕೆ'ಯು ಜೈತನ್ಯಕ್ಕೊಬ್ಬೇ ಸಾಧ್ಯವು; ಅಜೇತನವಾದ ವಸ್ತುವು ನೋಡುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಆದುದರಿಂದ ಜೈತನ್ಯರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಕಾರಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. ದೃಶ್ಯವಾದುದೆಲ್ಲ ಕ್ಷಣಭಂಗುರವು; ಪರಾವಲಂಬಿಯು; ಜೇತನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರಲಾರದು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ದೃಶ್ಯದ ಸಹಾಯವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರಬಲ್ಲದ್ದಾಗಿಯೂ, ಎಂದಿಗೂ ದೃಶ್ಯವಾಗದಿರುವ ದೃಷ್ಟೆಂದರೆ ಜೇತನ ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ವೇದಾಂತಗಳು ಇಂತಹ ದೃಶ್ಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ 'ಅವಿರೋಧಾಧ್ಯಾಯ'ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ಸಾಕ್ಷಿ ಸಾಕ್ಷಾನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ' ತರ್ಕವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ, ಭೇದವೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂದೂ, ಭೇದವನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ದರ್ಶನಗಳೆಲ್ಲ ದುಷ್ಟವಾದುದರಿಂದ ತ್ಯಾಜ್ಯವಾದವುಗಳೆಂದೂ ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಭೇದವು ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಾದುದಾಗಲಿ ಸ್ವತಃ ಪ್ರಕಾಶವಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವಿರುವ ಭೇದವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಬೇರೊಬ್ಬ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ಭೇದವು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆಯೇ 'ಸಾಧನಾಧ್ಯಾಯ'ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ 'ಆಗಮಾಪಾಯತದವಧ್ಯನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ'ವೆಂಬ ತರ್ಕವು ಆಧಾರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಮೋಕ್ಷಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರಂಗ ಸಾಧನಗಳೆಂದೂ ಬಹಿರಂಗ ಸಾಧನಗಳೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧವು. ಆದರೆ ಆ ಸಾಧನಗಳೆಲ್ಲ ಮೈರಾಗ್ಯವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ವಿಷಯದೋಷ ದರ್ಶನದಿಂದ ಮೈರಾಗ್ಯವು ಸ್ಥಿರವಾಗುವದು. ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ಅನಿತ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ಮೈರಾಗ್ಯವು ತಾನಾಗಿಯೇ ಒಡಮೂಡುವದು. ಆದುದರಿಂದ ವಿಷಯಗಳ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾಗುವ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ಆಗಮಾಪಾಯಗಳಿಗೆ, ಎಂದರೆ, ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೆ ಈಡಾಗಿರುವವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. ಮತ್ತು ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳೆಲ್ಲದ ವಸ್ತುವೇ ಮೂಲವಾಗಿರಬೇಕಾಗುವದರಿಂದ, ಅಂತಹ ವಸ್ತುವೂ ಇರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗು

ವದು. ಆದುದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಂದ ಗ್ರಸ್ತವಾದ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿರಕ್ತನಾಗಿ, ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರವಣಮನನಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೇಕು. ಅದರಂತೆಯೇ 'ಫಲಾಧ್ಯಾಯ'ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ 'ದುಃಖಪರಮಪ್ರೇಮಾಸ್ವದಾನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ'ವೆಂಬ ತರ್ಕವು ಮೂಲವಾಗಿದೆ. ದುಃಖವೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂದೂ, ಆನಂದವೇ ಆತ್ಮನ-ಬ್ರಹ್ಮನ-ಸ್ವರೂಪವೆಂದೂ ಈ ತರ್ಕದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಇಡೀ ಬ್ರಹ್ಮ ಸೂತ್ರವೆಲ್ಲ ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಷ್ಟೇ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಗಳಾಗಿರುವವೆಂದಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವು ಒಳ್ಳೇ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುವವೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಗೆ ಬಹಳೇ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳೇ ಅಧಾರವಾಗಿವೆ. ಅನುಮಾನ ವ್ಯಾಪಾರದೊಳಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿಶ್ಚಯವಾದರೂ ಇವುಗಳಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗೆ ಶಬ್ದಾಲಂಕಾರ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಾಲಂಕಾರಗಳೊಳಗಿನ ವಿಭಾಗವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾದರೂ ಇವೇ ಸಹಾಯಕವಾಗಿರುವವೆಂದು ಮಮ್ಮಟನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾಶದೊಳಗೆ ಗುಣಿಯ ಉಲ್ಲಾಸದ ಕೊನೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳೊಳಗಿನ ಏಕೈಕ ಮತ್ತು ಭೇದಗಳಾದರೂ ಇವುಗಳಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವಾರ್ತಾತ್ಮಕ ಅಧುನಿಕ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ (Inductive Logic ಸಹ Method of Agreement ಮತ್ತು Method of Difference ಎಂಬವು ಒಳ್ಳೇ ಮಹತ್ವದವಾಗಿರುವವೆಂಬದನ್ನು ಬೇರೆ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಡ. ಇವೂ ಕ್ರಮವಾಗಿ ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಗೇ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತ ಕೊಡುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದಾದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೈಕೈ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಮಹಾವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳೇ ಆಧಾರವೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯೊಳಗಿನ (೧೮-೯೬) ಶ್ಲೋಕವೇ ಮೂಲವು. ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮಹಾವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮಹಾವಾಕ್ಯೋಪದೇಶದಿಂದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು. ಪೇದಾಂತಗಳೊಳಗಿನ ಅವಾಂತರ ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆ ಮೇಲೆ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳು ಸಾಧಕನಿಗೆ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತುಸು ವಿಚಾರಿಸುವ.

‘ಅನ್ವಯ’ವೆಂದರೆ ಸಂಬಂಧ, ಮತ್ತು ‘ವ್ಯತಿರೇಕ’ವೆಂದರೆ ಅಭಾಸ. ಅನ್ವಯವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ‘ಅನು + ಇ’ ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ‘ಇ’ ಎಂದರೆ ‘ಹೋಗು’, ಮತ್ತು ‘ಅನು’ ಎಂದರೆ ‘ಅನುಸರಿಸಿ’, ಅಥವಾ ‘ಹಿಂದಿನಿಂದ’ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಅನ್ವಯವೆಂದರೆ ಬಂದನ್ನೊಂದು ಎಡೆಪಡದೆ ಹಿಂಬಾಲಿಸುವದೆಂದು ಅರ್ಥವು ಮೊರಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಯಾವುದರ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದೋ, ಅದನ್ನದು ಬಂದೇಸವನೆ ಅನುಸರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು. ಇದಾ: ಸುಷುಪ್ತಿಯು ಬೆಂಕಿಯ ಧರ್ಮವು. ಮತ್ತು ಅದು ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಬೆಂಕಿಯದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅದು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಜೀವಾತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವಾದುದು ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನು ಅವನ ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಸರಿಸಲಿಕ್ಕೆಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಅವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡುವದರಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅನ್ವಯವೊಂದರಿಂದಲೇ ಈ ಮಾತು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರೇಕವೂ

ಅವಶ್ಯಕವು. 'ವ್ಯತಿರೇಕ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಎ+ಅತಿ+ರಿಚ್' ಎಂಬ ಧಾತುವು ಮೂಲವಾಗಿದೆ. 'ವ್ಯತಿರಿಚ್' ಎಂದರೆ 'ಬಂದನ್ನೊಂದು ಬಿಟ್ಟಿರು' ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಕೆಲವು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವದೋ, ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಕೆಲವು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಲಾರದು. ಉದಾ: ಹೊರಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ದ್ವೈತ ಪ್ರಪಂಚವು ಜೀವಾತ್ಮನ ಒಂದವಸ್ಥೆಯಾದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಜೀವಾತ್ಮನ ಮತ್ತೊಂದವಸ್ಥೆಯಾದ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದ್ವೈತ ಪ್ರಪಂಚದ ವ್ಯತಿರೇಕವಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ದ್ವೈತ ಪ್ರಪಂಚವು ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಯಾವ ಪದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವೆಂಬದನ್ನು ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ವೈದಿಕ ವ್ಯವಹಾರದ ಮೇಲಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕೆಂದು ಶ್ರೀಮಚ್ಚಂಕರಾಚಾರ್ಯ ಹಾಗೂ ಸುರೇಶ್ವರರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ಆಯಾ ಪದದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ವಿಶೇಷ ವಸ್ತುವೇ ಅಭಿಪ್ರೇತವಿದ್ದಾಗ, ಆಯಾ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದದ ಅನ್ವಯವಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದವು ಅಭಿಪ್ರೇತವಿರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದವೂ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ಆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದದ ವ್ಯತಿರೇಕವಿದ್ದಂತಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೀತಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ವೈದಿಕ ವ್ಯವಹಾರ ವಸ್ತು ವಿಂಗಡಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವಿರುವದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಮಹಾವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. 'ತತ್ತಮಸಿ' ಎಂಬ ಉಪದೇಶದ ಮಹಾ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಅದರೊಳಗೆ ತತ್, ತ್ವಂ, ಮತ್ತು ಅಸಿ ಎಂಬ ಮೂರು ಪದಗಳಿರುವವೆಂದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಾವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಇವೆಲ್ಲ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವೂ

ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದು ಅವಶ್ಯಕವು. ಆದರೆ ಅವುಗಳೊಳಗೆ 'ತತಾ-ಅದು,' ಮತ್ತು 'ಅನಿ-ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಪದಗಳ ಅರ್ಥದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಅಷ್ಟು ಅಡಚಣೆಯುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ತ್ವಂ-ನೀನು' ಎಂಬದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಮೈದಿದ ವ್ಯವಹಾರದ ಮೇಲಿಂದ ನೋಡಿದರೆ 'ನೀನು' ಎಂಬದಕ್ಕೆ 'ದೇಹ'ವೆಂದೂ, 'ಇಂದ್ರಿಯ'ಗಳೆಂದೂ ಸ್ವಲ್ಪದೇಹದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದರೂ 'ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹದಿಂದೊಡಗೂಡಿ ಲೋಕಾಂತರ ಗಮನ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವ'ನೆಂದೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥಗಳಾಗುವವೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. * 'ನೀನು' ಎಂಬದರ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಅವನು ಕರ್ತೃ ಭೋಕ್ತೃವೂ ಆಗಿರುವಂತೆಯೂ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಜೀವಾತ್ಮರು ಅನೇಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಅಲ್ಲಿದ್ದರೂ, ಮರ್ಯಾದಿತ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರೂ ಆಗಿರುವರು. ಸುಲಭವಾಗಿ ನಿರಾಕರಣೆಮಾಡಬಹುದಾದ ದೇಹಾತ್ಮವಾದವನ್ನೂ, ಇಂದ್ರಿಯವೇ ಆತ್ಮವೆಂಬ ವಾದವನ್ನೂ ವಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರೆ,

* ಆತ್ಮನಿರುವನೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಅವನ ಸ್ವರೂಪವು ಇಂತಹದೇ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಐಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (೧.೧.೧) ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುವದೇಷ್ಟೆಂದರೆ: ಜೀತನದಿಂದ ತೊಡೆರುವ ದೇಹದೇ ಆತ್ಮನು—ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರೂ ಲೋಕಾಯತಿಕರೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವರು. ಜೀತನವುಳ್ಳ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಜೀತನವುಳ್ಳ ಮನಸ್ಸೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಬೇರೆ ಕೆಲವರು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿರುವ ಬರಿಯ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಶೂನ್ಯವೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿದಿರುವರು. ದೇಹಾವಿಗಲಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕರ್ತೃವೂ ಭೋಕ್ತೃನೂ ಆಗಿರುವ ಸಂಸಾರಿಯೊಬ್ಬನಿರುವನೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಅವನು ಬರಿಯ ಭೋಕ್ತೃನೇ, ಕರ್ತೃನಲ್ಲ—ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಆ ಭೋಕ್ತೃನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆಗಿರುವ ಅಸ್ತರನೊಬ್ಬನು ಇರುವನೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವನು ಭೋಕ್ತೃನಾದ ಜೀವನ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ತನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಇದೇ ತರದ ಬೇರೆ ವಿವರಣೆಗೆ ಮಧುಸೂದನ ಸರಸ್ವತಿಯವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದೊಡನೆ ನೋಡಿರಿ.

ಅಂತಃಕರಣವಿಶಿಷ್ಟನಾದವನೇ ಜೀವನೆಂದು ಹೇಳುವ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವರು. ಆದರೆ 'ನೀನು' ಎಂಬದಕ್ಕೆ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಹೊಂದುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥವಾವು ದೆಂಬದನ್ನಾದರೂ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗುವದು.

ಹೀಗೆ 'ನೀನು' ಎಂಬದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದೆಂದರೇ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದು. ವೇದಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ವಿಶ್ವದೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಆತ್ಮವೆಂದೂ, ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ— ಎರಡು ತೆರನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಇವೆರಡರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ, ಅದರ ಆಧಾರದಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನಾತ್ಮದಿಂದ ಸಮಜವಾಗಿಯೇ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಚರ್ಚಿಸಿ, ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನಾತ್ಮದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಕೆಲಸ ವನ್ನೇ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳು ಮಾಡುವವೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದಲೇ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಮಾತ್ರ ಎಂದಿಗೂ ಆಗಲಾರದೆಂಬದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅನುಮಾನ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಪರೋಕ್ಷವೇ ಇರುತ್ತದೆ. (ಸ್ಮಿ. ಸಿ. ಯು ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ವನ್ನೂ ಮತ್ತು ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ) ಮತ್ತು ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಸಮ್ಮಿಲ್ಲರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ವಸ್ತುವು ಮಾತ್ರ ಇರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೇ ಹೊರತು ಅದು ಆದ್ವಿತೀಯವೇ ಇರಬೇಕೆಂದೂ, ಅದರ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಇಲ್ಲೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಹಾತ್ಮತ್ವಕ್ಕಾದ ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಮಹಾವಾಕ್ಯವೊಂದೇ ಒಂದಾದ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ವಿಚಾರಮಾಡಿದ ಮೇಲಾದರೂ ಸಾಧಕನು ಮಹಾವಾಕ್ಯಕ್ಕೇ ಶರಣು ಹೋಗಬೇಕಾಗುವದು.

ಹೀಗೆ 'ತ್ವಂ' ಅಥವಾ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳು ನಾಲ್ಕೆಂದು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದರೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಐದನೆಯದೊಂದನ್ನು ಕೂಡಿಸುವ ವಾಡಿಕೆಯಿದೆ. ಈ ಐದು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ--(೧) ದೃಗ್ ದೃಶ್ಯಾನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕ, (೨) ಸಾಕ್ಷಿ ಸಾಕ್ಷಾನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕ, (೩) ಅಗಮಾಪಾಯತದವಧ್ಯಾನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕ, (೪) ಅನುವೃತ್ತ ವ್ಯಾವರ್ತ್ಯಾನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕ, ಮತ್ತು (೫) ದುಃಖಪರಮಪ್ರೇಮಾಸ್ವದಾನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕ, ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಅವಶ್ಯವಿದ್ದುದು ಹೀಗೆ ಅವುಗಳ ರಹಸ್ಯವೇನೆಂಬದನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ನೋಡುವುದು.

ದೃಗ್ ದೃಶ್ಯಾನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕ

ದೃಕ್ ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯವೆಂದೂ, ದೃಶ್ಯವೆಂದರೆ ಜಡವೆಂದೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆ ಅರ್ಥಮಾಡುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ದೃಕ್ ಎಂದರೆ ನೋಡುವವನೆಂದೂ, ದೃಶ್ಯವೆಂದರೆ ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವೆಂದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು. ನೋಡುವವನಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯರಕ್ತಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂಬದೇನೋ ನಿಜವೇ; ಮತ್ತು ದೃಶ್ಯವಾಗುವಂತಹದಲ್ಲ ಜಡವಿರುತ್ತದೆಂಬದೂ ನಿಜವೇ. ಆದರೆ ನಾವೀಗ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೃಕ್ ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತ್ರಿಪುಟೀ ವ್ಯವಹಾರದೊಳಗಿನ ಪ್ರಮಾತ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ದೃಕ್ ಎಂದರೆ ನೋಡುವವ, ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವ, ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವವ, ಅಥವಾ ತ್ರಿಪುಟೀ ಜೀವನದೊಳಗಿನ ಕರ್ತೃವೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವು. ಅಂತಃಕರಣವನ್ನೂ, ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳಾದ ಅಹಂಕಾರ ವೇದವಶಾದವುಗಳನ್ನೂ ದಾಟಿದಮೇಲೆ, ಅದನ್ನೂ ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಕೂಡ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ದೃಕ್ ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಃಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನೇರಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ 'ಸಾಕ್ಷೀ' ಎಂಬ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದೃಕ್ ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷೀ

ಶಬ್ದಗಳು ಪರ್ಯಾಯಗಳೆಂದು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಆಗ ದೃಕ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ತ್ರಿಪುಟೀ ಜೀವನದೊಳಗಿನ ಕರ್ತೃವೆಂದಿರದೆ, ಅಂತಃಕರಣವನ್ನೂ ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಜೈತನ್ಯನೆಂದಿಷ್ಟೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದೃಕ್ ಎಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಕರ್ತೃತ್ವೋಪಾಯವನ್ನು ತಳೆದ ಜೈತನ್ಯವೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೇ ನೈ. ಸಿ. ಯಲ್ಲಿ (೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿ) ಅರ್ಥಮಾಡಿದ್ದಾರೆ, ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬೊಂದೇ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡ ಜೈತನ್ಯವು ಸಾಕ್ಷೀ ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿಯೇ ವಿಚ್ಛೇದವಿಲ್ಲದಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ದೃಕ್ ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷೀ ಶಬ್ದಗಳೊಳಗಿನ ಭೇದವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ದೃಕ್ ದೃಶ್ಯವಿವೇಕವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸ್ಥೂಲದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ನೋಡುವವನಂತೂ ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೇರೆ ಇರಲೇಬೇಕು. ನೋಡುವವನು ತಾನೇ ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವಾಗಲಾರದು. ಹಾಗೆ ಆಗುವೆಂದರೆ ಕರ್ತೃಕರ್ಮವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿಯೂ ಕರ್ಮವಾಗಿಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಅಸಮಂಜಸವು. ಇಷ್ಟಾಗಿ ಕರ್ತೃವಿನ ಧರ್ಮವು ಕರ್ತೃವಿನ ಮೇಲೆಯೇ ನಡೆಯಲಾರದು. ಉದಾ: ಬೆಂಕಿಯ ಧರ್ಮವಾದ ಸುಡುವಿಕೆಯು ಬೆಂಕಿಯನ್ನೇ ಸುಡಲಾರದು. ಹಾಗೆಯೇ ನೋಡುವವನ ಧರ್ಮವಾದ ಜೈತನ್ಯವು ನೋಡುವವನನ್ನೇ ನೋಡಲಾರದು. ಮತ್ತು ತ್ರಿಪುಟಿಯೊಳಗಿನ ದೃಕ್ ಯಾವಾಗಾದರೂ ಇಂದ್ರಿಯ ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ ದೃಶ್ಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೂ ಆ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ನೋಡುವ ಅಥವಾ ಆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ತೃವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅವನು ಉದಾಸೀನನಾಗಿಯೂ ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವನು, ಅಥವಾ ಆಯುತ್ತಿರುವನು, ಎಂದೂ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷೀ ಜೈತನ್ಯವು ಅಂತಃಕರಣವನ್ನೂ ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ ನೋಡು

ತ್ತಿರುವದೆಂದರೆ, ಅದು ಅರಿಯುವ ಅಥವಾ ನೋಡುವ, ಅಥವಾ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಳಗುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷೀ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದ ಬೇರೆಯಾವ ಸಾಧನಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಉದಾಸೀನವಾಗಿಯೇ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ಮೇಲಿಂದಲೂ ದೃಕ್ ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷೀ ಶಬ್ದಗಳೊಳಗಿನ ಪೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವಂತಿದೆ.

ದೃಗಾದೃಶ್ಯಾನ್ವಯ ಪ್ರತಿರೇಕ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತ ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ಥೂಲ ಪ್ರಪಂಚಾರದಿಂದ ಹೊರಟರೆ ಆತ್ಮವು ಎಲ್ಲ ದೃಶ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಕಣ್ಣೇ ದೃಶ್ಯವೆಂದು, ಎಂದರೆ ಕಣ್ಣೇ ತ್ವಂವದ ಅರ್ಥವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಕಣ್ಣು ನೋಡುತ್ತದೆ, ಎಂದೂ ನಾವು ನುಡಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಂತೂ ತೀರ ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಒಳಗೆ ಹೋದರೆ ಕಣ್ಣು ಕೂಡ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. 'ನಾನು ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ನಾವು ಪ್ರೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆಗ ಕಣ್ಣು ಸಾಧನವಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಕಣ್ಣಿನ ವ್ಯಾಪಾರಗಳೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸೇ ದೃಶ್ಯವೆಂದೂ, ಕಣ್ಣು ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೂ ಒಳಗೆ ಹೋದರೆ ಆ ಮನಸ್ಸು ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣವೂ ಸಹ ಅದರ ಎಲ್ಲ ವೃತ್ತಿಗಳೊಡನೆ ಸಾಕ್ಷೀಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮ ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡುವವನಿಗೆ ಇದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವಂತಿದೆ. ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅಹಂಕಾರವೂ, ಅದರ ಮೂಲಕವಾದ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಾರಗಳೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಗಳ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಸಾಕ್ಷೀ ಚೈತನ್ಯವು ಅಂತಃಕರಣದಿಂದಲೂ, ಅದರ

ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಇದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನೂ ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ ನೋಡುವ ದೃಕ್ಕೆಂದರೇ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆಯಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಅನುಭವವನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತ ಹೋದರೆ ಎಲ್ಲ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ದ್ರಕ್ತೆಂಬದರ ಅಸ್ವಯವಿರುವದೆಂದೂ, ದೃಶ್ಯದ ವೃತ್ತಿರೇಕವಿರುವದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೈತನ್ಯವೇ ಎಲ್ಲ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಮೂಲ. ದೃಶ್ಯವು ಆಗಾಗ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಹೋದರೂ ದೃಕ್ಕು ಮಾತ್ರ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸಾಗಲಿ ಕಣ್ಣಾಗಲಿ ದೃಕ್ ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೂ ಕೂಡ ಅತ್ತಜೈತನ್ಯದ ಪ್ರಸಾದದಿಂದಲೇ ಸರಿ. ಜೈತನ್ಯದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದ ಕಣ್ಣು ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸು ಯಾವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಮಾಡಲಾರದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಅದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಜೈತನ್ಯವೇ ಮೂಲವೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಜೈತನ್ಯವನ್ನೇ ನೋಡುವ ಮತ್ತೊಂದು ಜೈತನ್ಯವಿರುವದೆಂದೂ, ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ಬೇರೊಂದು ಜೈತನ್ಯವಿರಬೇಕಾಗುವದೆಂದೂ ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ- ಅದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾಗಿದೆ; ಎಂದರೆ ಅದು ಎಂದೂ ದೃಶ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೂ, ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಿಂಬಹುನಾ, ಅದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವದ ತಳಹದಿಯೇ ಆಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಈ ಅಸ್ವಯವೃತ್ತಿರೇಕವಿಂದ ಆತ್ಮನು ಭಾವರೂಪನೆಂದೂ ಚಿದ್ರೂಪನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಕ್ಷಿ ಸಾಕ್ಷ್ಯಸ್ವಯವೃತ್ತಿರೇಕ

ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಅರ್ಥವು ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಆದನ್ನೇ ಈಗ ತುಸು ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ನೋಡುವ.

ಕೋಟು ಕಚೇರಿಗಳಲ್ಲಿ ಓಡಾಡುವ ಜನರಿಗೆ 'ಸಾಕ್ಷಿ'ಯೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು ಬೇರೆ ತಿಳಿಸಬೇಕಿಲ್ಲವೇ. ನಾವು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಮಾತನಾಡುವಾಗ 'ಈ ಮಾತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೇನು?' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ.

ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಯಾವದೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡುವದಕ್ಕೆ 'ಸಾಕ್ಷಿ'ಯು ಅವಶ್ಯಕವೆಂಬದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷೀ ಹೇಳುವ ಜನರಾದರೂ ಸಿಕ್ಕಸಿಕ್ಕವರಿದ್ದು ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ, ಸಿದ್ಧ ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕಾದ ಮಾತನ್ನು ಅವರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನೋಡಿದವರಾಗಿಯೂ, ವಾದಿಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಉದಾಸೀನತ್ರಯಸ್ಥರಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಜನರೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಅರ್ಹರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ 'ಸಾಕ್ಷೀ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ರಹಸ್ಯವೇನೆಂಬದು ಚಾಣಾಕ್ಷರಾದ ವಾಚಕರ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಕು; (೧) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ, ನೇರಾಗಿ ನೋಡುವದು, ಮತ್ತು (೨) ಉದಾಸೀನನಾಗಿ ನೋಡುವದು, ಇವೆರಡೂ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸಾಕ್ಷೀ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೂ, ಉದಾಸೀನನಾಗಿಯೂ ನೋಡುವವನಿಗೆ ಸಾಕ್ಷೀ ಶಬ್ದವನ್ನು ಹಚ್ಚಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿದ್ದರೂ, ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಂತಃಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ದೃಗ್ದೃಶ್ಯ ವಿವೇಕದೊಳಗಿನ ದೃಕ್ ಪದಾರ್ಥವು ಅಂತಃಕರಣ ವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಕಣ್ಣು ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ದೃಶ್ಯಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷೀ ಚೈತನ್ಯವು ಅಂತಃಕರಣವನ್ನೂ ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದಲೂ ನೋಡುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ನೇರಾಗಿ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಎಂತೆಯೇ ಅದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದರೆ ಬೇರೊಬ್ಬರ ಮುಖಾಂತರ ಅಥವಾ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡಿರುವವನಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅಂತಃಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ತೀರ ಉದಾಸೀನನಾಗಿಯೇ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಆ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣವೂ ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳೂ ಸಾಕ್ಷ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಹೀಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದಿಲ್ಲವೂ ಸಾಕ್ಷ್ಯವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವದಾದರೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸರಿ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಇರುವದರಿಂದ. ಅವನು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುವದು ಶಕ್ತವಿದೆ? ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವನ್ನೇ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಹೊರಟರೆ ಅದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ಅಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನರ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಕೊಂಡು ಹೊರಟೇ ನಾವು ಆತ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾಗುವ ದರಿಂದ ನಾವು ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಂತಃಕರಣವೂ ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡುವ ಚೈತನ್ಯವೇ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಂದೂ, ಅದೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೆಂದೂ ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ಸಾಕ್ಷಿ ಸಾಕ್ಷಾನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಅವಶ್ಯಕವು. ಮೇಲಿನ ದೃಗಾದೃಶ್ಯ ವಿವೇಕಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರ ಪೊಂದೇ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕವನ್ನು ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಮೂರೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ನೋಡಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣವು ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಾದರೂ ಹಾಗೆದು ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಗಳೊಡನೆ ಲೀನವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅಂತಃಕರಣವು ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಸಹಿತವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ, ಕೆಲಸ ಮಾಡಿ, ಲೀನವಾಗಿ ಹೋಗುವದನ್ನು ನೋಡುವ ಚೈತನ್ಯವೇ ಸಾಕ್ಷೀ ಚೈತನ್ಯವು. ಅಂತಃಕರಣವು ತನ್ನ ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳನ್ನು ತಾನೇ ನೋಡಲಾರದಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸಾಕ್ಷೀ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಹೊರತು ಗತೃಂತರವಿಲ್ಲ.

ಕನಸಿನಲ್ಲಾಗಲಿ, ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗಲಿ ಸಾಕ್ಷ್ಯವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗುತ್ತ ಹೋಗಿ, ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇಲ್ಲದಂತಾದರೂ, ಸಾಕ್ಷಿಯು ಮಾತ್ರ ಮೂರೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನ್ವಯವು, ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷ್ಯದ ವ್ಯತಿರೇಕವು. ಹೀಗೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯವು ಸಾಕ್ಷಿ

ಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರಲಾರದು. ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಮಾತ್ರ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಇರಬಲ್ಲದು.

ದೇಶ, ಕಾಲ, ಅವಸ್ಥೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಪ್ರಾಸಕ್ತಿತ್ವವೂ, ಸಾಕ್ಷೀ ಚೈತನ್ಯದಂತರದವೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದುದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷೀ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. *

ಈ ಅಸ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕದಿಂದಾದರೂ ಆತ್ಮವು ಚಿದ್ಭಾವವೆಂದೂ ಭಾವರೂಪವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಗಮಾಪಾಯತದವಧ್ಯನ್ಯಯವ್ಯತಿರೇಕ.

ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಅಸ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಸ್ವ. ಸ. ಕಾರರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯರೂ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದೆವು. ಉಳಿದವುಗಳನ್ನೆವರು ಅಷ್ಟು ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ನಾವು ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿಯೇ ಅವುಗಳ ಸಮಾಚಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವೆ.

'ಆಗಮ'ವೆಂದರೆ ಹುಟ್ಟು, 'ಅಪಾಯ'ವೆಂದರೆ ನಾಶ ಅಥವಾ ನಾಶ. ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳು ಕಾಲದೊಳಗಿನವು. ಎಂದರೆ ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾಗುವ ಒದಲಾವಣೆಗಳು. ಕಾಲವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಂದಾದರೂ ನಾವು ಯಾಕೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ? ವಿಚಾರಮಾಡಿಸೋಡಿದರೆ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳೆಲ್ಲ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ. ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವರವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿರುವವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವರವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಮೊದಲಿನ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಕೂಡ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸ್ವರವಾದ ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿರುವವೆಂದು ಕಂಡೇ

* ಸಾಕ್ಷಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕೆಲ ಇವ ಅಷ್ಟೇಕ ಟೀಕಾಕಾರರು ಮುಂದೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವ. ಸ. ಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ನಾವು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಹೋದರೆ ಕೊನೆಗೆ ಅವುಗಳ ಅವಧಿಯೆಂದರೆ ಚರಮಸೀಮೆಯೆಂದು ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಲ್ಲದ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಆ ವಸ್ತುವು ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿಲುಕದಂತಹದಾಗಿರಬೇಕೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಆತ್ಮವು.

ಅನುವೃತ್ತವ್ಯಾವೃತ್ತಾನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ

ಮೇಲಿನ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕವು ಕಾಲದೊಳಗಿನ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದರೆ ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕವು ದೇಶದೊಳಗಿನ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಆಕಾರವನ್ನು ತಳೆದಿರುವ ಮತ್ತು ದೇಶವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗುತ್ತ ಹೋದರೂ, ಅವುಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾಗಿ ಸದ್ವಸ್ತುವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ದೇಶವನ್ನು ಮೀರಿದ್ದಾಗಿರುವದೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ದುಃಖಪರಮಪ್ರೇಮಾಸ್ವದಾನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ

ಆತ್ಮನು ದುಃಖಿಯೆಂದು ನಮಗೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಇಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಅವನ ದುಃಖಿತ್ವದ ವ್ಯತಿರೇಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗಿರುವದು ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಪರಮ ಪ್ರೇಮಾಸ್ವದತ್ವದ ಅನ್ವಯವು. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಆತ್ಮನು ಪರಮಾನಂದನೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವು ಇವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಆತ್ಮನ ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭವವೂ ಇವುಗಳಿಂದಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಮೇಲೆ ಪೇಳಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ದೃಶ್ಯವಾಗುವದು, ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾಗುವದು, ವಿಕಾಳಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಈಡಾಗುವಂತಹದು, ಮತ್ತು ದುಃಖಕ್ಕೆ ಆಸ್ವದವಾಗುವದೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ, ಇವುಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುದೇ ಆತ್ಮವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಆತ್ಮನ

ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭವಕ್ಕೆ ತತ್ವಮನಿ ವಾಕ್ಯವೇ ಕಾರಣವಾಗುವದೆಂದು ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಪುಟ ೫ :— ಚೇತನಾನಾಡ.

ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಗೂಢವನ್ನು ಜಿಡಿಸಹೊರಟವರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು: (೧) ಚೇತನ ಅಥವಾ ಚೈತನ್ಯವಾದಿಗಳು (Idealists), ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವಾದಿಗಳು (Realists). ಚೇತನವಾದಿಗಳ ಅಂಜೋಣದಂತೆ ಹೊರಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ಕಲ್ಲು, ಮಣ್ಣು, ಮೇಜು, ಕುರ್ಚಿ, ಆಕಾಶ, ಸಕ್ಕತ್ತ, ನದಿ, ಪರ್ವತಾದಿ ವಸ್ತುಬಾಲವೆಲ್ಲ ಚೇತನದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಸಂತಿರುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ಸತ್ಯತ್ವ ಅಥವಾ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅವುಗಳ ಸ್ವಂತದ್ದಾಗಿರದೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವ, ಅರಿಯುವ, ಅಥವಾ ಅನುಭವಿಸುವ ಅನುಭವದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಆತ್ಮವು ಇದ್ದುಹೊರತು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಸತ್ಯವೆಂದೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದೆಂದು ಈ ಪಕ್ಷದವರ ಅಂಜೋಣವು. ಈ ಮತಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಚೇತನವೇ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ ತತ್ವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅರಿವನ್ನು ಜಿಟ್ಟು ಇರವು ಇರಲಾರದು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಾಸ್ತವವಾದಿಗಳು (Realists) “ಜಡವಸ್ತುಗಳೂ ಕೂಡ ಚೇತನದಂತೆ ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆತಾವೇ ಸ್ವಂತವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವು. ಅರಿವು, ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಿಯಬಲ್ಲದೇ ಹೊರತು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ತಂದು ಕೊಡಲಾರದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ” ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಮೂಲದ ಇವರಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವು ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನರಿಯುವ ಅರಿವಿಗೂ ಸಂಬಂಧವೇನು- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಇರುವದೆಂಬದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ. ತಿಳಿಯುವ ಚೈತನ್ಯದ ಹೊರತಾಗಿ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ವಾಸ್ತವವಾದ ಸ್ವಂತ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲೆಂಬದು ಚೇತನವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದರೆ, ಚೇತನಕ್ಕೆ ಅಭೇದವಾಗದೆ ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಅವು ಇರುವವೆಂದೂ, ಅವುಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಬಂದಾಗ ಚೈತನ್ಯವು ಅವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವವೆಂದೂ ವಾಸ್ತವವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಬಲು ತೊಡಕಿನದಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಅನುಭವಿಸುವದಿಲ್ಲವೇ? ಅವು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವವೆಂಬದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲವೇ?— ಎಂದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಶಂಕೆಬರಬಹುದು. ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅವುಗಳಿಗಾಗಿ ನಾವು ಇಷ್ಟೇಕೆ ಕಷ್ಟ ಪಡಬೇಕು? ನಮಗೆ ಬೇಕುಬೇಕಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೇಕುಬೇಕಾದಾಗ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಸುಖಪಡಬಹುದಾಗಿತ್ತಲ್ಲ! ಎಂದು ಅವರಿಗೆ ಎನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವೇ ಇಲ್ಲೆಂಬದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದ ಮಾತಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಜೀತನವಾದಿಗಳು ಇಂತಹ ಮರುಳು ತನಕ್ಕೇಕೆ ಬೀಳುವರೆಂದು ಅವರು ಕೇಳಿದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಗೆಯನ್ನು ತುಸು ಬದಿಗಿಟ್ಟು ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅವರಾದರೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ನಿರುತ್ತರವೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಪ್ರಾಂಜಲ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಏಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು.

ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಮುಂದೆ ಇರುವ ದೀಪ, ಮಸಿ, ಲೆಕ್ಕನೆಕೆ, ಪುಸ್ತಕ ಮೊದಲಾದವುಗಳಾಗಲಿ, ನಾನು ಕುಳಿತಿರುವ ಮನೆ, ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ಆಕಾಶಾದಿಗಳಾಗಲಿ ನನ್ನ ಮನಃ ಕಲ್ಪಿತವೆಂದೂ, ನನ್ನ ಮನೋವಿಚಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅವು ಇರಲಾರವೆಂದೂ, ಯಾರೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂದರಂತೆ ಜಗತ್ತುಗಳಾದರೂ ಅನಂತವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು! ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಜಗತ್ತೇ ಉಳಿದೆಲ್ಲರ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುವದರಿಂದ, * ಒಬ್ಬರೊಬ್ಬರ ನಡುವೆ ವ್ಯವಹಾರ ನಡೆಯುವದೇ ಆಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು! ಆದರೆ ನಾನು ನೋಡುವ ದೀಪವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಕುಳಿತ ಬೇರೆ ಜನರು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ನಾನು ಇರುವ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನನ್ನ ಬೇರೆ ಆಪ್ತರೂ

* ಕೆಲವು ಜನರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅದ್ವೈತಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ವಾಚಸ್ಪತೀಮಿಶ್ರನಿಗೆ ಈ ಮತವೇ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮಾನ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇತಿಗಳೊಳಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಜನರು ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೇ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ.

ಇರುತ್ತಾರೆ. ನಾನು ನೋಡುವ ಆಕಾಶಾದಿಗಳನ್ನೇ ಇಂದಿನವರೆಗಾದ ಮನುಷ್ಯರೆಲ್ಲ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ, ಇನ್ನು ಮುಂದಾಗುವವರೂ ನೋಡುತ್ತಾರೆ, ಎಂದು ಪೊದಲಾಗಿ ನಾನು ನಂಬುತ್ತೇನೆ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹವೇ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದರಂತೆಯೇ ನಾನು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಸ್ವಪ್ನ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರವೆಲ್ಲ ಬಂದಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಚೇತನವಾದಿಗಳಂತೆ ಜಗತ್ತು ಆ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದೀತು. ಆದರೂ, ನಾನು ಮಲಗಿ ಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಈ ಜಗತ್ತು ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ನಡೆದಿರುತ್ತದೆಂದು ನಾನು ನಂಬುತ್ತೇನೆ. * ಹೌದು ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಚೇತನವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಕಟಾಕ್ಷವೇ ಬೇರೆ ಕಡೆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪರಮಾರ್ಥ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯ ಪಡಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, 'ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಸ್ತುವು ಸತ್ಯವಿರುವದು' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಅದರಿಂದ ನಾವು ಯಾವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುವದು, ಎಂಬದನ್ನು ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಚೇತನವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಒಂದು ನೂರು ನಿಜವಾದ ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನೂ, ಮತ್ತು ಸುಳ್ಳು ಎಂದರೆ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅಷ್ಟೇ ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನೂ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ, ಮನೋರಾಜ್ಯವೆಂದು ನಾವು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಅನ್ನುತ್ತೇವೋ ಅದೇ ಇಲ್ಲಿ 'ಕಲ್ಪಿತ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವು. ಇನ್ನು ಈ 'ನಿಜ'ವಾದ ರೂಪಾಯಿಗಳಿಗೂ 'ಸುಳ್ಳು' ರೂಪಾಯಿಗಳಿಗೂ ಭೇದವೇನು? ಎರಡೂ ಬೆಳ್ಳಿಯವೇ ಇರುತ್ತವೆ, ಎರಡರ ತೂಕವೂ ಅಷ್ಟೇ, ಆಕಾರವೂ ಒಂದೇ, ಮತ್ತು ಪಡಿಯಚ್ಚುಗಳೂ ಒಂದೇ ತರದವು ಇರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಒಂದಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದವೆಂದೂ, ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಸುಳ್ಳೆಂದೂ ನಾವು ಏಕೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ? 'ನಿಜ'ವಾದ ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನು

* ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳುವವರೂ ಕೆಲವರಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ತತ್ವತಃ ಅದೇ ನಿಜವಾದ ಸಂಬಂಧವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿಕೊಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಶ್ವತ್ತೆಯು ಒಂದು ತೊಡಕಿನದಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಇಲ್ಲಿ ವಿಕೇಶವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದೆ.

ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಬಹುದು; ಎಂದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು, ಮತ್ತು ಪೇಟಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಅವುಗಳಿಂದ ಬೇಕಾದ ಸಾಮಾನುಗಳನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಸುಳ್ಳು ರೂಪಾಯಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ನಾನು ನಿಜವಾದ ರೂಪಾಯಿಗಳಂತೆ ಅನುಭವಿಸಲಾರೆನು. ಆದರಂತೆಯೇ ಜಗತ್ತಿ ನೋಳಿಗೆ ಸತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಡುವ ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೂ, ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲ್ಪಿತ ರೂಪವನ್ನೂ ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡು, ಅವೆರಡರ ನಡುವಿರುವ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಏನೆಂದು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ —

ಯಾವುದು ಅನುಭವ ಅಥವಾ ಅನುಭವದ ಭಾಗವಾಗಬಲ್ಲದೋ ಅದೇ ಸತ್ಯವಾದುದೆಂದೂ, ನಿಜವಾದುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದರ ಹೊರತು ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಎರಡನೆಯ ಸಾಧನವೇ ನಮಗೆ ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಅನುಭವವೆಂದರೆ ಅರಿವು, ಜ್ಞಾನ, ಅಥವಾ ಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದಷ್ಟೇ ? ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ—ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಅನುಭವವನ್ನು ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಎಂದ ಮೇಲೆ ನನ್ನ, ನಿಮ್ಮ, ಅಥವಾ ಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮಾತನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿ, ಎಲ್ಲ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯವೊಂದಿರಬೇಕೆಂದು ಈ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯಿಂದ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುವದು. ಇದೇ ಚೇತನವಾದಿಗಳ ಮೂಲ ತತ್ವವು. (See Prof. A. E. Taylor's Elements of Metaphysics. Chap II. section 4 and onwards.)

ಮೇಲೆ ನಾವು ಚೇತನವಾದಿಗಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ವಾಚಕರ ಮುಂದಿಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆ ವಿವರಣೆಯು ತೀರ ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿರುವದೆಂಬದು ನಮಗೂ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೆಂದರೆ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೊಂದು ಪುಸ್ತಕವನ್ನೇ ಒರೆಯಬೇಕಾಗುವದು. ಆದುದರಿಂದ ವಾಚಕರು ನಮ್ಮನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸಬೇಕೆಂದು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನು ಈಗ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ

ಈ ಜೀತನವಾದವು ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೊಂದನ್ನಷ್ಟು ನೋಡಿ, ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಮುಗಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತಹ ಮೂಲಭೂತ ಅನುಭವ, ಜ್ಞಾನ, ಸಂವಿತ್ತಿ, ಎತ್ತಿ, ಬೋಧ ಅಥವಾ ಚೈತನ್ಯವೇ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಗಳಿವೆ. ಬ್ರಹ್ಮದಾರಣ್ಯಕ್ಕೋಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗೆ ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪ನೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದ ಐದು ಮತ್ತು ಆರನೆಯ ಪ್ಯಾರಾಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆತ್ಮನಿಗಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳು ಇರುವವೆಂದೂ, ಆತ್ಮನ ಹೊರತಾಗಿ ಅವೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂದೂ, ಆತ್ಮನಿಗಾಗಿಯೇ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳು ಬೇಕಾಗುವವೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿ ತೀರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಮತ್ತು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗೆ ಸಹ

स एषोऽणिमैतदाख्यमिदं सर्वं तत्सत्यं स आत्मा तत्त्वमसि श्वेतकेतो ।

ಎಂದು ೮ ರಿಂದ ೧೬ ಖಂಡಗಳವರೆಗೆ ಈ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳಿದೆ. ಐತರೇಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಈ ಮಾತು ತೀರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

यद्विक्रिचंद्रं प्राणि जंगमं च पतत्रिच, यच्चस्थावरं, सर्वं तत्प्रज्ञानेत्रं प्रज्ञाने प्रतिष्ठितं । प्रज्ञानेत्रो लोकः प्रज्ञा प्रतिष्ठा । प्रज्ञानं ब्रह्म ।

ಐತರೇಯೋಪನಿಷತ್ತು. ೩. ೩

ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸುವವರು ಪ್ರೊ. ರಾಸಡೆಯವರ A Constructive Survey of Upanishadic philosophy, chap I, § 19 (v) and chap. III § 8 ಇವುಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಾಹಿತಿಗಳಾದ ಶ್ರೀ ದಿವಾಕರ, ಶಂ. ಜಾ. ಜೋಶಿ, ಮತ್ತು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು 'ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರಕಾಶ'ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಹೊರತಾಗಿ ಪ್ರೊ. ಡಾಯಸನ್ನರವರು ಬರೆದ Philosophy of the Upanis-

hands (ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ)ವೆಂಬ ಪುಸ್ತಕದ ೩೮, ೩೯, ೪೦, ೧೬೭, ೧೬೮, ೧೬೯, ೨೩೦, ೨೩೧, ೪೦೩, ೪೦೪ ಮತ್ತು ೪೦೫ ಮೊದಲಾದ ಪುಟಗಳನ್ನೂ ನೋಡಬಹುದು.

ಈ ಆತ್ಮನೇ ಎಲ್ಲದರ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿದ್ದು, ಅವನೇ ಸಮೃದ್ಧಿ ರೋಗಿಗೆ ಸಾಕ್ಷೀರ್ವಪದಿಂದ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವನ ಪ್ರಸಾದ ದಿಂದಲೇ ಸಮೃದ್ಧಿ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಲೌಕಿಕ ರೀತಿಯಿಂದ ಸಹ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದರೂ ಅದು ಈ ಆತ್ಮನ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ. ಅಭಿವ್ಯಾಸವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಲ್ಪಿತವಸ್ತುಗಳು ಇರುವುದು ಶಕ್ಯವಿದೆಯೇ? ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ನೈ. ಸಿ. ಯ ಗನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಎಂತೆಯೇ ಮತ್ತೆ ಅದೇ ಗ್ರಂಥದ ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ “ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಆತ್ಮವೆಂದೂ, ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ, ಎರಡು ತರದ ಪದಾರ್ಥ ಗಳಿರುವವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಅನಾತ್ಮವು ಆತ್ಮನ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ” ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅವರ ಉಳಿದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಕಾಣ ಬಹುದು. ಉದಾ: ಅವರ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಭಾಷ್ಯ ವಾರ್ತಿಕದ ಸಂಬಂಧವಾರ್ತಿಕವೆಂಬ ಭಾಗದೊಳಗೆ ೧೮೯, ೧೯೦, ೪೭೨ ಮತ್ತು ೪೭೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಪುಟ:— ೮ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನ.

ಆಸ್ಮಿಕ ಪದ್ಧರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಾದ ದರ್ಶನವು.* ಇದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂತಲೂ ಹೆಸರು. ಆದುದ

* ಶ್ರೀರಾಮಾನುಜ ಈಶ್ವರಾದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ದರ್ಶನಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರ್ಣಗಳಾಗಿವೆ; ಹೊರತು ಅವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕರ

ರಿಂದ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಅಥವಾ ವೇದಾಂತದರ್ಶನದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರು ಇದರ ಖಂಡನೆಯನ್ನು ಯಥಾವಕಾಶವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂತೆಯೇ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ, ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಈ ಕರ್ಮವಾದವನ್ನು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಖಂಡನೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ವಾದರೂ "ಕರ್ಮದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕಲಾರದು; ಕರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ ವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯು" ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡ ತಕ್ಕದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವಂತೂ ಕರ್ಮವಾದದ ನಿವಾರಣೆಗೊಂದೇ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಒಡ್ಡಬಹುದಾದ ಎಲ್ಲ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಬಲು ಸುಂದರವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಯಥಾಕ್ರಮ ಖಂಡನೆಯನ್ನಾದರೂ ಶ್ರೀಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಮನದಟ್ಟಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಎಲ್ಲ ಉಪಪತ್ತಿಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿದವರು ಕರ್ಮವಾದದ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಎಂದೂ ಪೆದರುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲೆಂದು ಧೈರ್ಯ ದಿಂದ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಉಪಪತ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯ ಬೇಕಾದರೆ, ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೇನೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿದು ಕೊಂಡಿರುವುದು ಅವಶ್ಯಕವು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ದರ್ಶನದ ಅಲ್ಪ ಪರಿಚಯ ವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವದಕ್ಕೊಂದು ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಬೋಡಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದರೆ ಚರ್ಚೆಯು. ಈ ಶಬ್ದವು 'ಮನ್=ತಿಳಿ' ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ಎಷ್ಟೋ ಜನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ವೇದದ ಭಾಗಗಳಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ 'ಮೀಮಾಂಸಾಂತೇ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ

ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಬರೇ ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು; ಧರ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು ಎಂಬ ವೇದಾಂತಗಳೂ ಮೀಮಾಂಸಾಕರ ಖಂಡನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಶ್ರೀಮುಕ್ತಕರಣಧರ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಸರಿಯಾದುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ 'ವೇದಾಂತ ಪೂರ್ವಿಕಾ' ಎಂಬ ಬಿಕ್ಕುಣ ಸುತ್ತು ಬೋಡಿದೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಹ ಪಂಡಿತರು ಯಜ್ಞವಿಷಯಕ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದು ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಹಿತಾ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞೋಪಯುಕ್ತವಾದ ಮಂತ್ರಗಳಿದ್ದು,* ಬ್ರಾಹ್ಮಣಭಾಗದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುವ ರೀತಿ ಪದ್ಧತಿಗಳು ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆವೋ? ಅದರೆ ಎಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕು, ಯಜ್ಞದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಗಗಳನ್ನು ಯಾವ ಕ್ರಮದಿಂದ ಅನುಸರಿಸಬೇಕು, ವೇದದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ತುಸು ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅಂಥಲ್ಲಿ ಆ ವಿರೋಧಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ತೆಗೆದುಹಾಕಬೇಕು, ಎಂಬವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಆ ಕಾಲದ ಪಂಡಿತರು ಸಭೆಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಊಹಿಸಬಹುದು. ವೈ. ಪರಾಂಜನಿಯವರು ತಮ್ಮ ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹದ ಪ್ರಸಾವನೆಯ ೫-೬ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: "ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಯಜ್ಞಯಾಗಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಣನೆಗಳು ಸಿಕ್ಕುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಮಾಡುವದೇ ಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಏನಾದರೊಂದು ವಾಕ್ಯವು ಬಂದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೋ, ಅಥವಾ ಅರ್ಥವಾದವು ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿರುವದೋ; ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧ ಬಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು;.... ಯಾವ ಯಾಗಾದಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವುಂಟು; ಹೀಗೆ ಒಂದಲ್ಲ, ಎರಡಲ್ಲ, ಎಷ್ಟೋ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಯಾವುದರ ಆಧಾರದಿಂದ ಮಾಡಬೇಕು? ಇನ್ನು ಈ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡ

* ವೇದಗಳು ನಾಲ್ಕು. ಶ್ರುತಿಯೆಂದು ವೇದದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳು. ಮಂತ್ರ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಅರ್ಣ್ಯಕ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಂಬವೇ ಆ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳು. ಮಂತ್ರಗಳೆಂದರೆ ಸ್ತೋತ್ರಗಳು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳೆಂದರೆ ಯಜ್ಞವಿಷಯಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಛಾಂದಸಗಳು. ಅರ್ಣ್ಯಕಗಳೆಂದರೆ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ ಮಹತ್ವ, ಅರ್ಥ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಂಥದವು. ಉಪನಿಷತ್ತು ಅಥವಾ ವೇದಾಂತಗಳೆಂದರೆ ಅತ್ಮ ಹನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ ಚರ್ಚಿಸುವ ಜ್ಞಾನಶಾಂತದ ಗ್ರಂಥಗಳು.

ಲಿಕ್ಕೆ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೊಂದೇ ಸಮರ್ಥವಿದೆ. . . . ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿಯು (ಅರ್ಪಣವಿದ್ದು), ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶಯಾಸ್ಪದ ಸ್ಥಳಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. . . . ಹೀಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಂಥಗಳ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಎಷ್ಟೋ ಅಡಚಣೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಉಭಯ ಪಕ್ಷದವರು ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಅನುರೋಧದಿಂದ ವಾದವಿವಾದ ಮಾಡಿ, ಏನಾದರೊಂದು ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೆಗೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಮತ್ತು ಆ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕನುಸರಿಸಿ (ಸದ್ಯಕ್ಕೆ) ಕಲ್ಪಸೂತ್ರಗಳೊಳಗಿನ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿರಬೇಕು. "ಹೀಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಂಥಗಳೊಳಗಿನ ವಿಸ್ತೃತ ಮತ್ತು ಸಂಶಯಾಸ್ಪದವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗೆಂದೇ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂತು. ಮತ್ತು ಈ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗೆಂದು ಕೂಡಿದವರ ಬುದ್ಧಿ ಅಥವಾ ತರ್ಕಪದ್ಧತಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ತನ್ನ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದು ಕೊಂಡು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳೊಳಗಿನ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವ ಬದು ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು.

ಬರಬರುತ್ತ ಈ ವಾದವಿವಾದಗಳಲ್ಲಿ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸುಸಂಗತವಾಗಿಯೂ, ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದಂತೆಯೂ ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತ ಬಂದವು, ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ವಾದಿಗಳು ಈ ನಿಯಮಗಳಿಗೆನುಸರಿಸಿ ವಾದಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅಸ್ತಿತ್ವರಹಿತವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ, ವೇದಾರ್ಥದ ನಿಯಮಗಳನ್ನಾದರೂ ಎಲ್ಲರೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮುಖ್ಯವಿಷಯವೆಂದರೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಎಲ್ಲರೂ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ತರ್ಕ ಶುದ್ಧ ವಾದ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಸಂಮತವಾದ ನಿಯಮಗಳ ಸಮೂಹವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಡಾ. ಥೀಬೋರವರು ತಮ್ಮ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರವೆಂಬ ಪುಸ್ತಕದ ೧ನೆಯ ಭಾಗದ (ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೮೯೦ನೆಯ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿತವಾದ

ಪುತ್ರ) ಪುತ್ರಾಪನೆಯ IX ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ :—
 “ ಎಲ್ಲ ವೇದಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಷಯವನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಒಂದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮರಹಿತವಾಗಿ ಹೇಳಿದುದನ್ನೆಲ್ಲ ಕ್ರಮಪಡಿಸಿ, ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳನ್ನೂ, ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿ, — ಅಸ್ತಿತ್ವ * ಭಾಷ್ಯಕಾರರೆಲ್ಲ ವೇದಗಳು ವಿರೋಧರಹಿತವಾಗಿರುವವೆಂದು ನಂಬಿರುವದರಿಂದ — ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕುವ ಕೆಲಸವು ಬೇರೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೇ ಒಪ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೇ ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದೂ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದರೆ ಪರೀಕ್ಷೆ ಅಥವಾ ವಿಚಾರ. ವೇದಗಳ ಸಮನ್ವಯಾರ್ಥದ ವಿಚಾರಕ್ಕೇ ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದು ಹೆಸರು.”

ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಚಾರವೇ ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದ ಮೇಲೆ, ಎರಡು ಮೀಮಾಂಸೆಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬರುವದು ಅಪರಿಹಾರ್ಯವು. ಸಂಹಿತಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿಗಳ ವಿಚಾರವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆರಣ್ಯಕ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಚಾರವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆಂದು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯೂ, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆಂದು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸೆಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದವು. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಜೈಮಿನಿಯವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಾದರಾಯಣರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡವೆಂದೂ, ದ್ವಾದಶಾಧ್ಯಾಯವೆಂದೂ, ಬರಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದೂ ಪರ್ಯಾಯನಾಮಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಉತ್ತರಮೀಮಾಂ

* ಅಸ್ತಿತ್ವನೆಂದರೆ ದೇವರನ್ನೂ ಪುನಃವನೆಂದು ನಾವು ಸಹಸಾ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ತಪ್ಪು. ವೇದವ್ರಾಜಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವವನೇ ಅಸ್ತಿತ್ವನು; ವೇದವ್ರಾಜಾಣ್ಯವನ್ನೊಪ್ಪದವನು ಅತ್ಯಂತನನ್ನೊಪ್ಪದಿದ್ದರಿಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವನೇ ಸರಿ ಉದಾ: ಶಾಂಖ್ಯರು ಮತ್ತು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಅತ್ಯಂತನನ್ನೊಪ್ಪದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವರು ಅಸ್ತಿತ್ವರೆಂದೇ ನಿಜವೆಂಬುದಿಲ್ಲ.

ನೆಗೆ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೆಂದೂ, ಶಾರೀರಕಸೂತ್ರಗಳೆಂದೂ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಿರುತ್ತವೆ.

ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವೇದಾರ್ಥಪದ್ಧತಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬದು ಗೊತ್ತಾಗುವಂತಿದೆ. ಎಂದರೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದ ಮಾಡಬೇಕು, ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ಯಾವ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು, ಎಂಬದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದೇ ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸವು. ಎಂತೆಯೇ ಜೈಮಿನಿಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಭಾಗವು ತೀರ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ಅದುದರಿಂದ ಪ್ರೊ. ಪ್ಲಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ ಸಾಹೇಬರು ತಮ್ಮ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಆರು ದರ್ಶನಗಳು ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದೊಳಗೆ ಬರೆಯುವದೇನೆಂದರೆ : "ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸೆ ಅಥವಾ ವೇದಾಂತದ ಜೊತೆಗೆ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ದರ್ಶನವೆಂದು ಹೇಗೆ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಬಹುದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಅತ್ಯರ್ಥವಾಗುವಂತಿದೆ. ಆದರೆ ಆದರೊಳಗಿನ (ತಾತ್ಪ್ರಿಕ) ಭಾಗಕ್ಕಿಂತ, ಅದರ (ವಿಶಿಷ್ಟ) ಪದ್ಧತಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಈಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ತಂದು ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ." ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂಬ ಹೆಸರಿಗೆ ಆಯೋಗ್ಯವೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರೂ ಆರ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳೆವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಬಹು ಮಹತ್ತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಯಾರೂ ಮರೆಯಬಾರದು. ಆದರೆ ಆ ಮಾತನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಸ್ತುತದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಅದರ ತಾತ್ಪ್ರಿಕ ಭಾಗವೇ ನಾವೀಗ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯವು.

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ನಿಶ್ಚಿತಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೊಟ್ಟವರು ಜೈಮಿನಿ ಮಹರ್ಷಿಗಳು. ಅವರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಧರ್ಮವೆಂದರೇನು, ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕು, ಏಕೆ ಮಾಡಬೇಕು, ಅವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ 'ಅಪೂರ್ವ'ವು ಹೇಗೆ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವದು, ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವಾಗ ಯಾವ ನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು, ಎಂಬವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿರುವ

ತಾತ್ಪ್ರಿಕ ಭಾಗವೆಲ್ಲ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿದೆ. ಇವರ ಕಾಲವು ಕ್ರಿ. ಶ. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೪೦೦ ವರ್ಷಗಳೆಂದು ಪಂಡಿತರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಜೈಮಿನಿಯವರ ನಂತರ ಹೆಸರು ಪಡೆದ ಮಿಮಾಂಸಕರೆಂದರೆ ಭರ್ತೃಮಿತ್ರ, ಭವದಾಸ, ಹರಿ, ಮತ್ತು ಉಪವರ್ಷರೆಂಬವರು. ಆದರೆ ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲ. ಆ ಮೇಲೆ ಕ್ರಿ. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ೨೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಸುಮಾರಕ್ಕೆ ಶಬರಸ್ವಾಮಿಯೆಂಬವನು ಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ತನ್ನ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದನು. ಆ ಮೇಲೆ ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದವರೆಂದರೆ ಪ್ರಭಾಕರ ಮತ್ತು ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರು. ಪ್ರಭಾಕರನು ಶಾಬರಭಾಷ್ಯ (ಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳ ಮೇಲಿರುವ ಶಬರಸ್ವಾಮಿಯ ಭಾಷ್ಯ)ಕ್ಕೆ 'ಬೃಹತಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರಗಳ ಮೇಲಿನ ಕುಮಾರಿಲನ ಭಾಷ್ಯವು ಮೂರು ಭಾಗಗಳಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯವು 'ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕ'ವೆಂದೂ, ೨ನೆಯ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯವು 'ತಂತ್ರವಾರ್ತಿಕ'ವೆಂದೂ, ಉಳಿದ ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯವು 'ಟಿಪ್ಪಣಿ'ಯೆಂದೂ ಹೆಸರುಗೊಂಡಿವೆ. ಪ್ರಭಾಕರನು ಶಾಬರಭಾಷ್ಯವನ್ನೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕುಮಾರಿಲನಾದರೂ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಶಾಬರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಇವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಹತ್ವದ ತಾತ್ಪ್ರಿಕ ಭೇದಗಳು ಕಂಡುಬರುವದರಿಂದ ಮೀಮಾಂಸಕರಲ್ಲಿ ೨ ಒಳಶಾಖೆಗಳಾಗಿವೆ. ಕುಮಾರಿಲನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಭಾಟ್ಟರೆಂದೂ, ಅವನ ಮತಕ್ಕೆ ಭಾಟ್ಟಮತವೆಂದೂ, ಹೆಸರು ಪ್ರಭಾಕರನ ಶಿಷ್ಯರು ಅವನನ್ನು ಬಹುಸನ್ಮಾನದಿಂದ 'ಗುರು'ವೆಂದು ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದುದರಿಂದ ಅವನ ಮತಕ್ಕೆ 'ಪ್ರಾಭಾಕರಮತ'ವೆಂದೂ, 'ಗುರು ಮತ'ವೆಂದೂ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಅವನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಭಾಕರರೆನ್ನುತಾರೆ. ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರನು ತನ್ನ 'ನ್ಯಾಯಕಣಿಕಾ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಭಾಕರರಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ಒಳಭೇದಗಳಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಒಬ್ಬರಿಗೆ 'ಜರತ' ಪ್ರಾಭಾಕರರೆಂದೂ, ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ 'ನವ್ಯಪ್ರಾಭಾ

ಕರಂ'ದೂ ಅವನು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಕುಮಾರಿಲಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾಕರ ಹೊರತಾಗಿ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ ಪಂಥವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದವನೆಂದು 'ಮುರಾರಿ'ಯೆಂಬವನ ಹೆಸರೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೂ ದರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ ಹೆಸರು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ಅವನ ಯಾವ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವನ ತಾತ್ವಿಕ ಮತಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟತವಾದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗಿಲ್ಲ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಭಾಕರರೆಂದೂ ಭಾಟ್ಟರೆಂದೂ ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳು ವಿಚಾರಣೀಯವಾಗಿವೆ. ಇವೆರಡರ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖವು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ನೈ. ಸಿ. ಯೋಗಿ ೧ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯-೧೩ ರ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಟ್ಟ ಮತವೂ, ಮುಂದೆ ೧೪ ರಿಂದ ೧೯ ರ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಟ್ಟ ಮತವೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು: (೧) ಜೈಮಿನಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭಾಕರನು ಇವುಗಳಿಗೆ ಉಪಮಾನ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಾಪತಿ ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಐದು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕುಮಾರಿಲನು ಇದಕ್ಕೂ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ 'ಅನುಪಲಬ್ಧಿ' ಎಂಬ ಆರನೆಯ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. *

प्रत्यक्षमनुमानं च शब्दार्थोपमया सह ।

अर्थापत्तिरभावश्च षट्प्रमाणानि जैमिनेः ॥ †

षड्दर्शनसमुच्चय ।

* ಪು. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ರು ಒರೆದ ಬಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸದ ಎರಡನೆಯ ಸಂಪುಟದ ೩೭೮ ಪುಟವನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಈ ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆಲ್ಲ ಅವರ ಗ್ರಂಥವೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

† ಎಸ್. ಎಸ್. ಸುಕಲಕರರು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸಿದ ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ೧೫ ನೆಯ ಪುಟವನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಈ ಅವರ ಗ್ರಂಥವೂ ಈ ರೀತಿಯೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ.

(೨) ವಿಶ್ವವು ಈಶ್ವರಕರ್ತೃಕವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಸರ್ಗಪುಲಯಗಳು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ತಾನಾಗಿಯೇ, ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಬೆಳೆದು ಪರಿಣಾಮಕೊಂಡುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಒಬ್ಬನ ಮೇಲೆ ವಿಶ್ವವು ಎಂದಾದರೂ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ವೇದಾಂತ ಮತದೊಳಗಿನಂತೆ ಜೀತನ ಪರಮಾತ್ಮನ 'ಈ ಕ್ಷಣ' ಅಥವಾ ಸಂಕಲ್ಪದ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದು ಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೂ ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೂ ಐಕಮತ್ಯವಿದೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರು ಜಡದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವದರಿಂದ, ಅವರನ್ನು 'ವಾಸ್ತವವಾದಿ'ಗಳೆಂದು (Realists) ಕರೆಯಬಹುದು. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಜಡ ಮತ್ತು ಜೀವವೆಂಬವು ಎರಡು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.

(೩) ದೇವತೆಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. 'ಇಂದ್ರಾಯಸ್ತಾಹಾ,' 'ಅಗ್ನಯೇ ಸ್ತಾಹಾ' ಎಂದು ಪೊದಲಾಗಿ ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಆ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಅಹುತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಕರ್ಮಫಲವು ನಮಗೆ ಈ ದೇವತೆಗಳಿಂದ ಕೊಡಲ್ಪಡುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಯಾ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳಿಂದ 'ಅಪೂರ್ವ' ಅಥವಾ 'ಅದೃಷ್ಟ'ವೆಂಬದೊಂದು ತಾನಾಗಿಯೇ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ಫಲವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಅದುದರಿಂದ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳು ತಾವೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ, ಎಂದರೆ, ಈಶ್ವರಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಫಲಕೊಡುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಜೈಮಿನಿಯು ಈಶ್ವರನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲ; ಅವನು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸುವವನೇ ಹೊರತು, ದೇವರು ಇಲ್ಲವೇಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಅನೇಕ ದೇವತಾವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ತತ್ತ್ವತಃ ಅವರು ಸೀರಿಶ್ವರವಾದಿಗಳೇ ಇರುವರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೊ. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ವರು ತಮ್ಮ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸದ ಎರಡನೆಯ ಸಂಪುಟದ ೩೭೫ ನೆಯ ಪುಟದ ಮೇಲೆ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: "The Mimamsa is frankly poly

theistic, though by implication atheistic." ಅದುದರಿಂದಲೇ ಕುಮಾರಿನಾದರೂ ತನ್ನ ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ

ಪ್ರಾಯಣೈವ ಹಿ ಮಿಮಾಂಸಾ ಲೋಕೇ ಲೋಕಾಯತೀಕೃತಾ ।

ತಾಮಾಸ್ತಿಕಯಥೇ ಕ್ತುಮಯಂ ಯನಃ ಕೃತಾ ಮಯಾ ॥

(ಅಧ್ಯಾಯ ೧, ಶ್ಲೋಕ ೧೦.)

ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇದರ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ— ಸರ್ವ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಚಾರ್ವಾಕಮತದಂತೆ ನಿರೀಶ್ವರವಾದುದೆಂದು ಜನರ ಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ, ಅದಾದರೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವೆಂದರೆ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪುವಂತಹದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಾನೀ ಗ್ರಂಥ ಬರೆಯುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಕುಮಾರಿನಾದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ನಿರೀಶ್ವರಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಪುನರ್ದವಾಗಿದ್ದಿತೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

(೪) ಈಶ್ವರ ಅಥವಾ ಪರಮಾತ್ಮನಿರದಿದ್ದರೂ, ಅಸಂತವಾದ ಜೀವಾತ್ಮರಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ನಿತ್ಯರೂ, ವಿಭು ಎಂದರೆ ಸರ್ವ ವ್ಯಾಪಕರೂ ಇರುತ್ತಾರೆ.

ಜೈಮಿನಿಯು ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ವೇದಾಂತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮನು ದೇಹದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿರುವನೆಂದೂ, ಇವನೇ ಮರಣಾನಂತರ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನನುಭವಿಸುವನೆಂದೂ ಜೈಮಿನಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. (ಮೀ. ಸೂ. ೧. ೧. ೫). ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಪುರುಷನು ಬುದ್ಧೀಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೆಂದೂ ಮೀ. ಸೂ. ೧. ೧. ೪ ರಲ್ಲಿಯೇ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ದೇಹಭಿನ್ನನಾದ ಆತ್ಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಪಪತ್ತಿಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಮಾಡುವ ಗೊಡವೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಜೈಮಿನಿಯು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೋಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ— ಜೈಮಿನಿಗೆ ಬಾದರಾಯಣನ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳು ಗೊತ್ತಿದ್ದು, ಈ ಬಗ್ಗೆ

ಬಾದರಾಯಣನ ಉಪಪತ್ತಿಗಳೇ ಜೈಮಿನಿಗೂ ಮಾನ್ಯವಾಗಿದ್ದವೆಂದೂ, ಎಂತೆಯೇ ಅವನು ಅವುಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲೆಯೂ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡಿಲ್ಲೆಂದೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂತಹ (ಅವರ ಬ್ರ. ಸೂ. ಭಾಷ್ಯ ೩-೩-೫೩ ನೋಡಿರಿ) ಎಷ್ಟೋಜನ ಬೀಕಾಕಾರರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಶಬರಸ್ವಾಮಿಯು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನ ಗುಣಗಳೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ವಿಕಾರಗಳನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಅವನು ಮಾತ್ರ ಸ್ಥಾಯಿ ಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವನು. ಅವನು ಸ್ವಸಂಪೇದ್ಯನಾಗಿರುವನೇ ಹೊರತು ಅವನನ್ನು ಎರಡನೆಯವರು ತೋರಿಸುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ; ನೋಡುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಭಾಕರನ ಮತಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಆತ್ಮನು ಒಂದು ಜಡದ್ರವ್ಯ ವಾಗಿದ್ದು ಜ್ಞಾನ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ, ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಅವನ ಗುಣ ಗಳೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುವ ನೆಂದು ಕುಮಾರಿಲನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಏನೇ ಆದರೂ ಜೀವಾತ್ಮರು ದೇಹಭಿನ್ನರೆಂದೂ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಗಳೆಂದೂ, ನಿತ್ಯರೆಂದೂ, ವಿಧುಗಳೆಂದೂ, ಅನಂತರಾಗಿರುವರೆಂದೂ ಈ ನಾಲ್ಕು ಅರ್ಚಾರ್ಯರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

(೫) ವೇದಗಳು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈಶ್ವರನಾಗಲಿ, ಮನುಷ್ಯ ರಾಗಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸಿಲ್ಲ. ಎಂತೆಯೇ ಅವು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

(೬) ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳೇ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ವಿಹಿತವಾಗಿದ್ದು, ಅವುಗಳನ್ನು ಯಥಾವಿಧಿಯಾಗಿ ಮಾಡುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಆಯುಷ್ಯ ವನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳೆಯತಕ್ಕದ್ದು. ಆದರೆ ಕುಮಾರಿಲನು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗಿಯೇ ಒಪ್ಪುವದರಿಂದ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಉಪಾಸನೆಗಳೆರಡೂ ವಿಹಿತ ವೆಂದು ಅವನ ಅಂಬೋಣವಿದೆ,

(೭) ಜೈಮಿನಿಯಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಶಬರಸ್ವಾಮಿಯಾಗಲಿ ಮೋಕ್ಷದ ಪುಶ್ಚೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಗೊಂದಲಕ್ಕೇ ಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಸ್ವರ್ಗದ

ದಾರಿಯನ್ನಷ್ಟೇ ತೋರಿಸುವದಲ್ಲದೆ, ಸಂಸಾರದಿಂದ ಆತ್ಮಂತಿಕ ಜಿಡುಗಡೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕುಮಾರಿನಾಗಲಿ, ಪ್ರಭಾಕರನಾಗಲಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ಉಚಿತವಾಗಿ ಸುವದು ಶಕ್ತವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೇನೆಂಬವದನ್ನು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜೀವಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಿಯಾದವನು ಅದು ಸಂಸಾರ ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಹೊರಳಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕಾಗುವದು. ಮತ್ತು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಎಹಿತ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಕರ್ಮಗಳೆರಡರ ಫಲಗಳಿಂದಲೂ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಬೇಕು. ಕಾಮನೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಸತ್ಕೃತ್ಯಗಳೂ ಸಹ ಜೀವಾತ್ಮನ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಿಂಧುಮಹರಾಜರನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷದ ಆಸೆಯು. ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಭಾವವೇ ಸರಿ. ಅದು ಭಾವರೂಪ ಆನಂದಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುವದು, ಅಥವಾ ಆ ರೂಪದಿಂದ ನಿಲ್ಲುವದೇ ಮೋಕ್ಷವು. ಇದರಂತೆಯೇ ಕುಮಾರಿನಾಗರೂ ಆತ್ಮನು ದುಃಖದಿಂದ ಪೂರ್ಣ ಬಿಡುಗಡೆಹೊಂದಿ, ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವದೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮಾನಂದವೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೇಳುವದು ತಪ್ಪು. ಅದು ದುಃಖರಹಿತವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲದೆ, ಭಾವರೂಪ ಆನಂದವೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು.

(೮) ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವಾಕ್ಯಸಮೂಹವೇ ವೇದವು. ಅದರೊಳಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಧಿ, ಮಂತ್ರ, ನಾಮಧೇಯ, ನಿಷೇಧ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವಾದವೆಂದು ಐದು ತೆರನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಥವಾ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ರೀತಿಯಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇಂತಹದನ್ನು ಮಾಡೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ವಿಧಿಯು ; ಮತ್ತು ಇಂತಹದನ್ನು ಮಾಡಬೇಡೆಂದು ಹೇಳುವದು ನಿಷೇಧವು. ಇವೆರಡೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಆದ್ದೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳೇ ಮುಖ್ಯವು. ಉಳಿದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವಂತೆ

ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು. ಮಂತ್ರಗಳು ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸ್ಮರಣೆಗೆ ತಂದುಕೊಡುವುದರಿಂದ (ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹದ ೯೨ನೇ ಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಿರಿ) ಅಪೂ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವೇ ಆಗಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ನಾಮಧೇಯವೆಂದರೆ ಯಜ್ಞವೊದಲಾದವುಗಳ ಹೆಸರು. ಇಂತಿಂತಹ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂತಿಂತಹ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಎಷ್ಟೋ ಯಜ್ಞಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹೆಸರುಗಳೂ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ತುತಿಯನ್ನಾಗಲಿ, ನಿಂದೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಸೂಚಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳೇ ಅರ್ಥವಾದವು. (ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹದ ೧೨೨ನೆಯ ಭಾಗ ನೋಡಿರಿ.) ಎಂದರೆ ಅರ್ಥವಾದವು ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳ ಸ್ತುತಿ-ನಿಂದೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ, ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪವ್ಯಕ್ತಿ ನಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥವಾದವೂ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ- ನೇದನೆಲ್ಲ ಕರ್ಮವನ್ನೇ ವರ್ಣಿಸುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದುದರಿಂದ ಅರಣ್ಯಕ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಸಹ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗುವಂತೆಯೇ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಅಂಶೋದೇಶವಿದೆ. “ಅವನನ್ನೇ ಹುಡುಕಬೇಕು; ಅವನನ್ನೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.” (ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು. ೮-೭-೧), “ಆತ್ಮನೆಂದೇ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು” (ಬೃಹದಾರಣ್ಯೋಪನಿಷತ್ ೧-೪-೭), “ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ” (ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ ೩-೨-೯) ಎಂದು ವೊದಲಾಗಿ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ಯಾರು, ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಯಾರು, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಅದುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಗಳೂ ಹೊರಟಿರುತ್ತವೆ. ಅಂತೂ ಇವೂ ಸಹ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೇ ಇರುವವೆಂದು ಸಾರಾಂಶವು. ಎಂದರೆ ಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರಗಳ ೧-೧-೫ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿನ ವರ್ಣನೆಗಳಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳನ್ನು ಕರ್ಮಪರವೆಂದೂ, ವಿಧಿಶೀರ್ಷಗಳೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಕರ್ಮವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

‘ಎದ್ದುನೋಡತರಂಗಿಣೀ’ ಎಂಬ ಪೆಸರಿನ ಗ್ರಂಥವು ಮೀಮಾಂಸಕರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆ. ಅದು ವಾಚಕರಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಬಹುದಾದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ.

ದೇವೋ ನ ಕಶ್ಚಿದ್ಭವನಸ್ಯ ಕರ್ತೃ ಭರ್ತೃನಹರ್ತೃಪಿಚ ಕಾಶ್ವಿದಾಸ್ತೇ
ಕರ್ಮಾನುರೂಪಾಣಿ ಶ್ರುಭಾಶ್ರುಭಾನಿ ಪ್ರಾಪ್ರಾಂತಿಸರ್ವೋಹಿಜನಃ ಫಲಾನಿ ।
ವೇದಸ್ಯ ಕರ್ತೃ ನ ಚ ಕಾಶ್ವಿದಾಸ್ತೇ ನಿತರ್ಯಾಃ ದೃಶ್ಯವದ್ ರಚನಾಪಿ । ನಿತರ್ಯಾ
ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಮಾಸ್ಮಿನ್ ಸ್ವತಃ ಪ್ರವಾಸಿಃ ಪದ್ಮಮನಾಃ ಸಿದ್ಧಿಃ ಪರತಃ ಕಥಂ ತತ್ ॥

(ಮರಾಠೀ ಜ್ಞಾನಕೋಶದ ಪ್ರಸ್ತಾವನಾಬಿಂಡ, ಎರಡನೆಯ ವಿಭಾಗದ ೧೪ನೆಯ ಪುಟವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.)

ಪುಟ ೯೩ :—ಸಾಂಖ್ಯರು.

‘ಸಾಂಖ್ಯ’ವೆಂಬ ಮೊದಲು ‘ಜ್ಞಾನಯೋಗ’ವೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ನಾವೀಗ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಆ ಅರ್ಥವನ್ನಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಮಹತ್ತ್ವದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವೇದವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ, ಕಪಿಲನೆಂಬ ಪುಷ್ಪಿಯಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವೊಂದಿರುವದಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನವನ್ನೇ ಕುರಿತು ನಾವೀಗ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕೆಂದಿದ್ದೇವೆ.

ಸಾಂಖ್ಯಮತವು ಆಸ್ತಿಕ ಷಡ್ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದುದೊಂದಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಮತಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯಾಗಿರುವ ಮತವಾದರೂ ಸಾಂಖ್ಯರದೇ. ತರ್ಕಪ್ರಧಾನವಾದ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಸಾಂಖ್ಯರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ, ಅವರ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಾಗಿವೆ. ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಮಾಧಾನಗೊಳಿಸುವುದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಸಾಂಖ್ಯಮತವು ತನಗೆ ವೇದದ . ಆಧಾರವೂ ಇದೆಯೆಂದು ತೋರಿಸಬಹುದಾದುದರಿಂದ ಹಿಮೂ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಮತಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೇ ಮಹತ್ತ್ವ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಮಾತಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ—ಸಾಂಖ್ಯಮತಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಮತಕ್ಕೂ ಎಷ್ಟೋ

ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳ ಕರ್ತೃಗಳಾದ ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರೂ ಸಹ ಎಲ್ಲ ಮತಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಈ ಸಾಂಖ್ಯಮತಸಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಎಂತೆಯೇ ಅದ್ವೈತಮತಾನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ಸಾಂಖ್ಯಮತವನ್ನು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

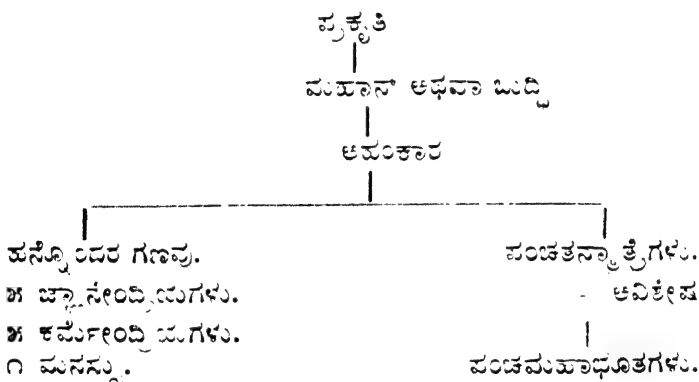
ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸದೊಳಗೆ ಸಾಂಖ್ಯಮತವು ಇಂತಹ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದರ ಬೀಜಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಸಿಕ್ಕುವಂತಿರುವ ವಿಂಬದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಕಠ, ಮುಂಡಕ, ಮತ್ತು ಶ್ವೇತಾಶ್ವತ ರೋಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯರ ಎಷ್ಟೋ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳು ಸಿಕ್ಕುತ್ತವೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಾದರೂ ಈ ಮತದ ವಿಚಾರಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಗೌತಮಬುದ್ಧನ ಮೊದಲನೆಯ ಗುರುವಾದರೂ ಸಾಂಖ್ಯ ಮತಾನುಯಾಯಿಯೇ ಇದ್ದನೆಂದು ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ (ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೩೦೦) ಸಾಂಖ್ಯೋದಾರ್ಥನಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಉಲ್ಲೇಖವು ಬಂದಿದೆ. ಕ್ರಿ. ಶ. ೩೮ರಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಚರಕ ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು ಕಂಡುಬರುವವು. "ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗೂ, ಉಳಿದ ಪುರಾಣಗಳೊಳಗೂ ಸಾಂಖ್ಯ ಮತದ ವಿಚಾರಗಳು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

'ಷಷ್ಠಿತಂತ್ರ' ವೆಂಬದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಗ್ರಂಥವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅದು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲ. ಈಗ ಸಿಕ್ಕುವಂತಿರುವ ತೀರ ಹಳೆಯದಾದ ಸಾಂಖ್ಯಗ್ರಂಥವೆಂದರೆ ಈಶ್ವರ ಕೃಷ್ಣನೆಂಬವನು ಬರೆದ ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕೆಯೇ ಸರಿ. ಇವನ ಕಾಲವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗಿರದಿದ್ದರೂ ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೫೦ ರ ಸುಮಾರಕ್ಕೆ ಇವನು ಇದ್ದನೆಂದು ಡಾ. ಬೆಲವಳಕರರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ವಿದ್ವಾನ್ ರಾಘವೇಂದ್ರಪ್ರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸ

ದೊಳಗೆ (ಪು. ೨೪೪) ಈ ಈಶ್ವರಕ್ಕೆ ಸ್ವನ ಕಾಲದ ಕ್ರಿ. ಶ. ೩೦೦ ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅದೇನೇ ಆದರೂ, ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥವು ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೫ ಇತ್ತಕಡೆಯದಾಗಿರುವದೆಂದು ಸರ್ವವಾದವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. **ನಾಥರಸೆಂಬವನು** ಆ ಕಾಲಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಆ ವೃತ್ತಿಯು ಕ್ರಿ. ಶ. ೪೫೦ ರಿಂದ ೪೫೫ ರ ವರೆಗೆ ಬೇಸಾಂಭಾಷೆಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. 'ಸಾಂಖ್ಯಸೂತ್ರಗಳೆಂಬ ಗ್ರಂಥವೂ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವದೆ. ಅದರ ಇದು ಇತ್ತೀಚಿನದೆಂದು ಸರ್ವವಾದವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರಿಗಾಗಲಿ ವಿಶ್ವಾಸ್ಯಾರಿಗಾಗಲಿ ಗೊತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. 'ತತ್ತ್ವಸಮಾಸ'ವೆಂಬದು ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಂಥ. ಇದಾದರೂ ತೀರ ಹಳೆಯದೇ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾಗಿಲ್ಲ. ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿತ್ರರ ಸಾಂಖ್ಯ ತತ್ತ್ವಕೌಮುದಿಯೂ ವಿಶ್ವಾಸ್ಯರ ಸಾಂಖ್ಯ ಪ್ರವಚನಭಾಷ್ಯವೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಸಾಂಖ್ಯಕಾಲಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ಗೌಡವಾದರೆಂಬವರೂ ರಾಜಸೆಂಬವನೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ವಿಶ್ವಾಸ್ಯರ ಸಾಂಖ್ಯ ಸಾರವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದೆ. ಸೀಮಾಸಂದೇಶವನ ಸಾಂಖ್ಯ ತತ್ತ್ವವಿವೇಚನೆಯೂ, ಭಾವಾಗಣೇಶನ ಸಾಂಖ್ಯತತ್ತ್ವ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯದೀಪನವೂ ಬೇರೆ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಇವೆಲ್ಲ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಕಾಲಿಕೆಗಳಿಗೇ ಮೊದಲನೆಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗುವದು.

ಸಾಂಖ್ಯಮತದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತ ಕೂಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಜಡಜೀತನಗಳೆಂಬ ಏರಡು ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲದಾಗಿರುವದು. ಜೀತನವೆಂದರೆ ಪುರುಷ. ಇವೆರಡೂ ತತ್ತ್ವಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲವು. ಎಂದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ, ನಿಶ್ಚಿತವಾದ, ದ್ವೈತವೇ ಸಾಂಖ್ಯ ಮತಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಪಂಚದೊಳಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತ ಕೊಂಡರೆ ನಾವು ಕೊನೆಗೆ ಇವೆರಡು ಕೋಟಿ ಅಥವಾ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟುವೆವು. ಇವೆರಡೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದರಿಂದೊಂದು ಹುಟ್ಟುವದೂ ಇಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಒಂದರ ಮೇಲೆ ಒಂದು

ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಜಡವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಮೂಲವಾದುದು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದೂ, ಪ್ರಧಾನವೆಂದೂ ಹೆಸರು. ಅದು ಅಪ್ರಕೃತವಾಗಿ ಸತ್ತ್ವರಜಸ್ಸು ಮೋಗುಣಗಳ ಸಾಮ್ಯವಸ್ಥೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ಕ ಮುವಾಗಿ ಸ್ಥೂಲ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುವದು. ಅದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುವ ಕ್ರಮವು ಹೇಗೆಂದರೆ:—



ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸ್ಥೂಲಜಗತ್ತಾಗುವದು. ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವದೇ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸ್ವಭಾವವು. “ಈ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಪುರುಷನಿಗಾಗುವ ಭೋಗಾವವರ್ಗಗಳೇ ಉದ್ದೇಶ.”

“ಪುರುಷನು ಜೈತನ್ಯರೂಪ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಈತನು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದರೂ, ತಾನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ರೂಪನೆಂದು ಭ್ರಾಂತನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಂಸಾರವೆಂಬ ಅನುಭವವುಳ್ಳವನಾಗಿರುವನು. ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನ, ಪೈರಾಗ್ನ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಯಿಂದ ಇವನು “ತಾನು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನನು” ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿವೇಕಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು. ಮೋಕ್ಷವು ದುಃಖನಾಶ ರೂಪವಾದುದು.”

ಸಾಂಖ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಪುರುಷರು ಅನೇಕರಾಗಿರುವರು
ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನುಭವಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ ಪುರು-
ಷರು ಅನೇಕರೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ,
ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದವೆಂಬ ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತ್ಯಜಿಸಿ-
ತವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ವೇದವೆಂಬುದು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದ್ದರೂ,
ವೇದಕ್ಕೆ ಅವರು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯತೆ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತಿಗಳ
ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ವೇದವೇ ಮುಖ್ಯಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕೆ ಅನು-
ಕೂಲವಾದ ತರ್ಕವೂ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ, ಸಾಂಖ್ಯರ ಅಂಜೋಣದಂತೆ
ಅನುಮಾನವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಶ್ರುತಿಯೂ
ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಸಾಂಖ್ಯರು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪವಿತ್ರ-
ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಪುನಃಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲು ಈಶ್ವರನ ಸಹಾಯವೇನೂ
ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನಿದ್ದರೂ, ಅವನು ನಿತ್ಯತ್ಯಕ್ತನಾಗಿರಬೇಕು. ಅದುದ-
ರಿಂದ ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಗೊಡವೆಗೆ ಏಕೆ ಹೋಗಬೇಕು? ಸಾರಾಂಶವೇ
ನೆಂದರೆ—ಈಶ್ವರನು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಚೇತನವಾಗಿದ್ದರೂ
ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅಚೇತನವಾದ
ಹಾಲು ಆಕಳ ನೋಲೆಯಲ್ಲಿದ್ದು, ಕರುವಿನ ಬೆಳೆವಣಿಗೆಗಾಗಿ ಹೊರಗೆ ಬರು-
ವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪುರುಷನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ-
ವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಡಲು ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದು. ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರ ಸಂಬಂಧ-
ವನ್ನು ತೋರಿಸುವಾಗ ಸಾಂಖ್ಯರು ನರ್ತಕಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಮೇಲಿಂದ
ಮೇಲೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆ ನರ್ತಕಿಯು ರಂಗಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪೋಕ್ಷಕರಿಗೆ
ನರ್ತನವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ವಿರಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವಳೋ, ಹಾಗೆಯೇ,
ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪುರುಷನಿಗೆ ತನ್ನ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿ ವಿರಾಮವನ್ನು
ಹೊಂದುವುದು. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಪುರುಷನಿಗೆ ಬಂಧವಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ.
ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪುರುಷನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಟನೆಗೆ ಮರುಳಾಗಿ ಅದು ತನ್ನ
ಸ್ವಭಾವವೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತವನು. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರ ವಿವೇಕ-
ದಿಂದ ಆ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆ, ಪ್ರಕೃ-
ತಿಯು ಆ ಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಪುರುಷನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುವ

ದನ್ನು ಸಿಲ್ಲಿಸಬಹುದು. ಅದೇ ಅವನ ಪೋಷಕವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. "ಪುರುಷನಿಗೆ ವಿವೇಕವಾಕ್ಯಾತ್ಮಾರವಾದ ತಕ್ಷಣವೇ ಕೈವಲ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ಕುಂಬಾರನು ಚಕ್ರ ತಿರುಗಿಸುವದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೂ, ಆ ಚಕ್ರವು ಹಿಂದಿನ ವೇಗದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಮೊತ್ತು ತಿರುಗುತ್ತಲೇ ಇರುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದವನು ತನಗೆ ಶರೀರ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ವಶನಾಗಿ, ಮರಣವಾಗುವ ವರೆಗೂ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವನು. ಇದೇ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತವಸ್ಥೆ. ಸಂಸ್ಕಾರವು ಪೂರ್ತಿಯಾದ ಬಳಿಕ ಅವನಿಗಿರುವ ಶರೀರವು ನಾಶವಾಗುವುದು. ಪುನಃ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಇವನಿಗೋಸ್ಕರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಆಗಬೇಕಾದ ಮುಖತ್ರಯಗಳ ಆತ್ಮಾಂತಿಕ ನಾಶವಾದವಾದ ಕೈವಲ್ಯವು ಬರುವುದು. ಈ ಕೈವಲ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಅವರ್ಗವೆಂದು ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳು." *

* ವಿದ್ವಾನ್ ರಾಘವೇಂದ್ರಾಚಾರ್ಯರ "ವಾರ್ತಿಕೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ"ವೆಂಬ ಪುಸ್ತಕ ದೊರಗಿನ ೨೪೪ನಿಂದ ೨೭೪ ದರಗಿನ ಪುಟಗಳನ್ನೂ, ಡಾ. ಬೆಲವಳ್ಳರರು ಬರೆದ ಶಾಂಕರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರ (೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೊದಲನೆಯ ವಿಷಯ ಪಾಠಗಳು) ಪ ಶೋಕನ ಪುಟಗಳ ೪೨-೪೩ ಪುಟಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.

